

أوراق فكرية (١٣)

عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية وجواب معارضات المنكرين

محمد براء ياسين





عقوبة المرتدِّ في الشريعة الإسلامية
وجواب معارضات المنكرين

بقلم
محمد براء ياسين

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

عقوبة المرتدِّ في الشريعة الإسلامية وجواب معارضات المنكرين

محمد براء ياسين

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

الطبعة الأولى

١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

تصميم الغلاف: مركز التأصيل

الحجم: ١٧×٢٤سم

التجليد: غلاف

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار جسر التحلية.

هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ١٢ ٩٦٦ +   ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ١٢ ٩٦٦ +

ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية

الموقع الإلكتروني: www.taseel.com

بريد إلكتروني: taseel@taseel.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدِّمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إلـٰه إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، **أما بعد:**

فإن الاختلاف بين الخلق في أديانهم ومللهم وعقائدهم أمرٌ قدَّره الربُّ الحكيم على عباده، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾ [يونس: ٩٩]، وقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةًۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾﴾ [هود: ١١٨].

والله تعالى أرسل الرسل ليبينوا للناس الدين الحق الذي لا يُقبَلُ منهم سواه، وختمهم بنبينا محمد ﷺ، وأراد أن يظهر دينه على سائر الأديان، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [التوبة: ٣٣].

وظهور الدين يكون بالحجة والبرهان، ويكون بالسيف والسنان، قال الإمام أبو عبد الله الشافعي رحمه الله تعالى: «فقد أظهر الله ﷻ دينه الذي بعث به رسول الله ﷺ على الأديان بأن أبان لكل من سمعه أنه الحق وما خالفه من الأديان باطل، وأظهره بأن جماع الشرك دينان: دين أهل الكتاب ودين الأميين، فقهر رسول الله ﷺ الأميين حتى دانوا بالإسلام طوعاً وكرهاً، وقتل من أهل الكتاب وسبى حتى دان بعضهم بالإسلام وأعطى بعض الجزية صاغرين وجرى عليهم حكمه ﷺ، وهذا ظهور الدين كله».

وكان من صفات نبينا ﷺ أنه نبي الملحمة؛ قال الإمام ابن القيم رحمه الله

تعالى: «وأما نبي الملحمة، فهو الذي بعث بجهاد أعداء الله، فلم يجاهد نبي وأمته قط ما جاهد رسول الله ﷺ وأمته، والملاحم الكبار التي وقعت وتقع بين أمته وبين الكفار لم يعهد مثلها قبله، فإن أمته يقتلون الكفار في أقطار الأرض على تعاقب الأعصار، وقد أوقعوا بهم من الملاحم ما لم تفعله أمة سواهم»[١].

وكانت السيوف التي جاء بها الكتاب العظيم الذي أنزله الله على نبينا محمد ﷺ أربعة سيوف، يقول في ذلك الإمام سفيان بن عيينة رحمه الله تعالى: «السيوفُ أربعة، نزل بها القرآن ومضت بها السُّنَّة وأجمعت عليها الأمة: سيفٌ لمشركي العرب على يدي رسول الله ﷺ وهو قول الله تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦].

وسيف لأهل الردة على يدي أبي بكر رحمه الله وهو قوله: ﴿تُقَـٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾.

وسيف لأهل الكتاب على يدي عمر رضي الله عنه: ﴿قَـٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ٢٩].

وسيف في أهل الصلاة على يد علي بن أبي طالب رضي الله عنه: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ﴾ الآية [الحجرات: ٩]، ولولا علي ما عرف قتال أهل القبلة»[٢].

وهذه دراسة في عقوبة المرتد، الذي هو أحد أنواع المستحقين للسيف، عنوانها: عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية والفكر العربي المعاصر، وتظهر أهميتها من ثلاثة وجوه:

الأول: أننا في بحثنا في عقوبة المرتد نبين أحكام الله تعالى في باب من الأبواب الفقهية العملية، التي يجب على المخاطبين بها من ولاة الأمور العمل بها بشروطها المقررة.

الثاني: أننا في بحثنا في عقوبة المرتد ندرس باباً من أبواب العلم، ولا ريب أن العلم من أشرف القربات التي يتقرب بها إلى المولى جل وعلا.

الثالث: أننا في زمنٍ اختلطت فيه المفاهيم وتأثرت بما لا ينبغي أن تتأثر به، وفي بحثنا هذا نحاول أن نُرجِع الأمور إلى نصابها.

---

(١) «زاد المعاد» لابن القيم (١/ ٩٣).

(٢) سيأتي تخريجه.

الرابع: أن دفع الشبهات التي أثيرت حول عقوبة المرتد لا يعدُّ دفاعاً عن هذه المسألة فحسب، بل هو دفاع عن السُّنَّة النبوية المطهرة، ودفاع عن أئمة الإسلام وعلمائه العظام على مر القرون، ودفاع عن منظومة المفاهيم الشرعية برمَّتِها.

وقد جعلت هذه الدراسة في بابين:

الباب الأول: عقوبة المرتدِّ في الشريعة الإسلامية.

والباب الثاني: عقوبة المرتد في الفكر العربي المعاصر ومناقشة الاتجاه التنويري في موقفه منها.

ثم قسمت الباب الأول إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الأدلة النقلية والعقلية على عقوبة المرتد.

الفصل الثاني: تحرير القول في حكم المرتدين في زمن أبي بكر الصديق ﷺ.

الفصل الثالث: عقوبة المرتد في البحث الفقهي.

وقسمت الباب الثاني إلى مقدمة وأربعة فصول:

مقدمة في عرض مواقف المفكرين العرب المعاصرين من عقوبة المرتد.

الفصل الأول: مناقشة الاتجاه التنويري في قدحه في شرعية عقوبة المرتد.

الفصل الثاني: عرض استدلالات الاتجاه التنويري بآيات من الكتاب إلى حرية الاعتقاد المنافية لعقوبة المرتد ومناقشته.

الفصل الثالث: في عرض موقف الاتجاه التنويري من السنن الدالة على عقوبة المرتد ومناقشته.

الفصل الرابع: عرض موقف التيار التنويري من الإجماع على عقوبة المرتد ومناقشته.

ثم خاتمة الدراسة.

وإنني إذ أقدم هذه الدراسة، أسأل الله تعالى أن يكتب لي أجر النصيحة لدينه ولأمة نبيه ﷺ، وأن ينفع بها ويهدي.

وكتب

محمد براء ياسين

فجر الإثنين ٣/ صفر/ ١٤٣٤هـ

عمان ـ الأردن





الباب الأول

عقوبة المرتدّ
في الشريعة الإسلامية



الفصل الأول

الأدلة النقلية والعقلية
على عقوبة المرتد

المبحث الأول

الأدلة النقلية على عقوبة المرتدِّ

وجوب قتل المرتدِّ ثابتٌ بالكتاب والسُّنَّةِ والإجماع، ومقصود هذا إثبات ذلك، فأذكرُ الأدلةَ من الكتاب العزيز على ذلك وأبيِّنُ وجه دلالتها، ثم أذكر الأدلة من السُّنَّة النبوية وأخرِّجُها من كتب الحديث، ثم أبيِّن إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على ذلك، ثم أنقل نصوص الأئمة عبر القرون في حكاية هذا الإجماع.

المطلب الأول

الأدلة من الكتابِ العزيز

النظر في حكم المرتد في كتاب الله تعالى يصح بالنظر في حكم الكافر في الكتاب؛ لأن المرتدَّ كافرٌ، والأصل أن كل حكم عُلِّق باسم الكفر يشمل الكافر المرتد كما يشمل الكافر الأصلي.

وقد جاءت الآيات صريحة في وجوب قتال وقتل الكافرين:

قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ [البقرة: ١٩١]، وقال: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]،

وقال: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]
وقال: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦].

وهذه الآيات عامَّةٌ تشمل جميع الكافرين، إلا من استثناه الشرع، وهم الذمِّيُّون والمستأمَنُون، ومن ليس ذمياً ولا مستأمناً يُسمَّى حربيًّا، واختُلف في الحربيِّ: هل أهلية الحراب شرط في استباحة دمه أم لا؟

ولما كان المرتدُّ كافراً ليس بمستأمنٍ ولا ذميٍّ لأنه لا يجوز إقراره على الكفر بحال، كان داخلاً في عموم هذه الآيات، وبها استدل الفقهاء على وجوب قتل المرتدِّ.

قال الإمام أبو عبد الله الشافعي رحمه الله تعالى: «الذي أبحت به دم المرتد ما أباح الله به دماء المشركين»[1].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الله تبارك وتعالى حرم دم المؤمن وماله إلا بواحدة ألزمه إياها، وأباح دم الكافر وماله إلا بأن يؤدي الجزية أو يستأمن إلى مدة، فكان الذي يباح به دم البالغ من المشركين هو الذي يباح به ماله، وكان المال تبعاً للذي هو أعظم من المال، فلما خرج المرتد من الإسلام صار في معنى من أبيح دمه بالكفر لا بغيره وكان ماله تبعاً لدمه، ويُباح بالذي أبيح به من دمه»[2].

وقد استدل الشافعي ببعض الآيات المتقدمة على وجوب قتل المرتد.

وقال الإمام أبو بكر الرازي الجصَّاص ـ أحد أئمة الحنفية ـ في أول كتاب المرتد من شرح مختصر الطحاوي: «والأصل فيه قول الله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، والمرتدُّ مُشرك»[3].

وقد ذهب بعض الأئمة من المفسرين وغيرهم إلى أن القوم الذين عناهم الله تعالى بقوله: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ هم بنو حنيفة، فتكون هذه الآية أيضاً من الأدلة على وجوب قتال المرتدين، وسيأتي البحث فيها في الفصل الثاني من هذا الباب.

---

(١) «الأم» للشافعي (٢/ ٥٧٢).
(٢) «الأم» للشافعي (٢/ ٥٨٦).
(٣) «شرح مختصر الطحاوي» للجصاص (٦/ ١١٣).

المطلب الثاني

الأدلَّة من السُنَّة النبوية الشريفة[١]

الحديث الأول: عن يحيى بن سعيد عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف قال: كنا مع عثمان ﷺ وهو محصور في الدار، فدخل مدخلاً كان إذا دخله يسمع كلامه من على البلاط، قال: فدخل ذلك المدخل وخرج إلينا فقال: إنهم يتوعدونني بالقتل آنفاً! قال: قلنا: يكفيكهم الله يا أمير المؤمنين. قال: وبم يقتلونني؟ إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: رجل كفر بعد إسلامه، أو زنى بعد إحصانه، أو قتل نفساً فيُقتل بها**»، فوالله ما أحببت أن لي بديني بدلاً منذ هداني الله، ولا زنيتُ في جاهلية ولا إسلام قطُّ، ولا قتلتُ نفساً، فبم يقتلونني؟![٢].

الحديث الثاني: عن قرة بن خالد قال: حدثني حميد بن هلال قال: حدثنا أبو بردة عن أبي موسى قال: أقبلتُ إلى النبي ﷺ ومعي رجلان من الأشعريين، أحدهما عن يميني والآخر عن يساري، ورسول الله ﷺ يستّاك، فكلاهما سأل، فقال: «يا أبا موسى ـ أو: يا عبد الله بن قيس ـ!».

قال: قلت: والذي بعثك بالحق ما أطلعاني على ما في أنفسهما، وما شعرت أنهما يطلبان العمل!

---

(١) اقتصرت على ذكر الأحاديث الدالة على عقوبة من ارتد ردة مجردة؛ أي: التي لم يقترن بها حرابة باليد أو باللسان؛ لأن البحث والمنازعة إنما هو في هذا النوع.

(٢) أخرجه الشافعي في «الأم» (٢/٥٦٨)، وأحمد في «مسنده» برقم (٤٣٧) و(٤٦٨) و(٥٠٩)، وفي «فضائل الصحابة» برقم (٧٥٤)، وأبو داود برقم (٤٥٠٢)، والدارمي برقم (٢٣٤٣)، والترمذي برقم (٢١٥٨)، وابن ماجه برقم (٢٥٣٣)، وأبو داود الطيالسي برقم (٧٢)، والحاكم في «المستدرك» برقم (٨٠٢٨)، وابن شبة في «تاريخ المدينة» (٤/١١٨٦)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» برقم (١٤٩)، والبزار في «مسنده» برقم (٣٨١)، وابن الجارود في «المنتقى» برقم (٨٣٦)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» برقم (١٨٠٢) و(١٨٠٣)، والبيهقي في «الكبرى» برقم (١٥٨٤٣) و(١٦٨١٧) عن يحيى بن سعيد به.

وأخرجه بدون ذكر القصة عبد الرزاق برقم (١٨٧٠٢) ـ ومن طريقه النسائي برقم (٤٠٥٨) ـ وابن منده برقم (٢٦٠) عن ابن جريج عن أبي النضر عن بسر بن سعيد عن عثمان.

فكأني أنظر إلى سواكه تحت شفته قلصت، فقال: «لن ـ أو: لا ـ نستعمل على عملنا من أراده، ولكن اذهب أنت يا أبا موسى ـ أو يا عبد الله بن قيس ـ إلى اليمن».

ثم أتبعه معاذ بن جبل فلما قدم عليه ألقى له وسادة قال: انزل، وإذا رجل عنده موثق، قال: ما هذا؟ قال: كان يهوديّاً فأسلم ثم تهوّد، قال: اجلس، قال: لا أجلس حتى يُقتل، قضاء الله ورسوله، ثلاث مرات، فأمر به فقتل.

ثم تذاكرا قيام الليل، فقال أحدهما: أما أنا فأقوم وأنام، وأرجو في نومتي ما أرجو في قومتي(١).

الحديث الثالث: عن أيوب السختياني، عن عكرمة مولى ابن عباس، أن علياً ﷺ حرّق قوماً، فبلغ ابنَ عباس فقال: لو كنت أنا لم أُحرِّقهم لأن النبي ﷺ قال: «**لا تعذبوا بعذاب الله**»، ولقتلتهم كما قال النبي ﷺ: «**من بدل دينه فاقتلوه**»(٢).

---

(١) أخرجه أحمد برقم (١٩٦٦٦)، والبخاري برقم (٦٩٢٣)، ومسلم برقم (١٧٣٣)، وأبو داود برقم (٤٣٥٤)، والنسائي برقم (٤٠٦٦)، وفي الكبرى برقم (٣٥١٥)، وأبو يعلى برقم (٧٢٤٠)، وابن حبان برقم (١٠٧١)، والطبراني في الكبير برقم (٦٥)، والبيهقي برقم (١٦٨٢٢، ١٦٨٨١)، وعبد الرزاق برقم (١٨٧٠٥) ومن طريقه ابن المنذر برقم (٩٦٣٦) من طرق عن قرة بن خالد به.
وتابع قرة بن خالدٍ خالدٌ الحذاء، ورواه مختصراً.

(٢) أخرجه الشافعي في «مسنده» (٢٨٥) ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (١٦٨٢٠) ـ والحميدي في «مسنده» برقم (٥٤٣)، وإسحاق في «مسنده» برقم (٩٤٦)، وابن أبي شيبة في «مصنفه» بأرقام (٢٨٩٩٢، ٢٩٠٠٦، ٣٢٧٢٨، ٣٣١٤٣، ٣٦٤٩١)، والبخاري برقم (٣٠١٧)، وابن ماجة برقم (٢٥٣٥)، وأبو يعلى الموصلي برقم (٢٥٣٢)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» برقم (٢٨٦٦، ٢٨٦٧)، وأبو طاهر المخلص في «المخلصيات» برقم (٥٤٧) عن **سفيان بن عيينة**، وأخرجه أحمد برقم (٢٥٥١)، والبخاري برقم (٦٩٢٢)، وأبو داود الطيالسي برقم (٢٨١٢)، والدارمي في «الرد على الجهمية» برقم (٣٦١)، وأبو يعلى الموصلي برقم (٢٥٣٢)، وابن حبان برقم (٥٦٠٦)، والدارقطني في «سننه» برقم (٣٢٠١)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» برقم (٢٨٦٤، ٢٨٦٦)، والبيهقي في «الكبرى» برقم (١٦٨٥٨) عن حماد بن زيد، وأخرجه أحمد برقم (١٨٧١)، وعنه أبو داود برقم (٤٣٥١)، والدارقطني في «سننه» برقم (٣١٨٢)، وَتمَّام في «فوائده» برقم (١٣٢٢) عن **إسماعيل بن عليّة**، وأخرجه الترمذي برقم (١٤٥٨)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» برقم (٢٨٦٦) عن **عبد الوهاب الثقفي**، والنسائي برقم (٤٠٥٩)، وفي «الكبرى» برقم (٣٥٠٨)، والحاكم برقم (٦٢٩٥) عن **عبد الوارث**، وأحمد برقم =

وقد جاءت قصة قتل علي رضي الله عنه للزنادقة في خبرٍ عن عبد الله بن شريك العامري، عن أبيه قال: أُتِيَ علي بن أبي طالب فقيل: إن هاهنا قوماً على باب المسجد يزعمون أنك ربهم!

فدعاهم، فقال لهم: ويلكم ما تقولون؟!

قالوا: ربنا وخالقنا ورازقنا!

فقال: ويلكم، إنما أنا عبد مثلكم، آكل الطعام كما تأكلون، وأشرب كما تشربون، إن أطعته أثابني إن شاء الله، وإن عصيته خشيت أن يعذبني، فاتقوا الله وارجعوا.

= (٢٥٥٢)، والنسائي برقم (٤٠٦٠)، وفي «الكبرى» برقم (٣٥٠٩) من طريق **وهيب**، وعبد الرزاق برقم (٩٤١٣، ١٨٧٠٦) ـ ومن طريقه الطبراني في «الكبير» برقم (١١٨٥٠) ـ، والنسائي برقم (٤٠٦١)، وفي «الكبرى» برقم (٣٥١٠)، وابن حبان برقم (٤٤٧٦)، وابن الأعرابي في «معجمه» برقم (٢٢٧٦)، وتمَّام في «فوائده» برقم (١٣٢١) عن **معمر**، والدارقطني برقم (٣٢٠٠)، ابن الجارود في «المنتقى» برقم (٨٤٣)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» برقم (٢٨٦٥) عن **سعيد ابن أبي عروبة**، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» برقم (٢٨٦٤) عن **حماد بن سلمة**، والبغوي في شرح السُّنَّة برقم (٢٥٦٠) عن **سعيد الجريري**؛ عشرتهم (سفيان وحماد بن زيد وابن علية وعبد الوهاب وعبد الوارث ووهيب ومعمر وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة والجريري) عن أيوب به.

وجاء من طريق عبد الصمد بن عبد الوارث، عن هشام الدستوائي، عن قتادة، عن أنس؛ أخرجه من هذا الطريق النسائي برقم (٤٠٦٤)، وفي الكبرى برقم (٣٥١٣، ٣٥١٤، ٤٠٦٥)، والبزار برقم (٤٦٨٦)، وأبو يعلى الموصلي برقم (٢٥٣٣)، وابن حبان (٤٤٧٥)، والطبراني (١٠٦٣٨)، والبيهقي برقم (١٦٨٦٠، ١٦٨٧٧)، وغلَّط أبو حاتم الرازي عبدَ الصمد في روايته الحديث عن أنس، قال ابنه عبد الرحمٰن في «العلل» (٤/ ١٨١): «سألت أبي عن حديث رواه عبد الصمد بن عبد الوارث، عن هشام الدستوائي، عن قتادة، عن أنس: أن عليّاً أخذ قوماً من الزط اتخذوا صنماً فحرقهم بالنار..؟ قال: كذا يرويه عبد الصمد! وإنما هو: قتادة، عن عكرمة: أنَّ علياً..».

وجاء الحديث عن سعيد ابن أبي عروبة، واختُلف عليه فيه، فرواه عنه عباد بن العوام عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس؛ أخرجه من هذا الطريق النسائي برقم (٤٠٦٢)، وفي «الكبرى» برقم (٣٥١١)، والطبراني في «الكبير» برقم (١١٨٣٥)، ورواه عنه محمد بن بشر عن قتادة عن الحسن مرسلاً، أخرجه من هذا الطريق النسائي برقم (٣٥١٢)، وفي «الكبرى» برقم (٤٠٦٣)، وقال: «وهذا أولى بالصواب من حديث عَبَّاد»، ورواه عنه عبد الوهاب بن عطاء عن مطر الوَرَّاق عن الحسن مرسلاً أخرجه من هذا الطريق الحارث ابن أبي أسامة في «مسنده» برقم (٥٠٩).

فأبوا، فطردهم، فلما كان من الغد غدوا عليه.

فجاء قنبر فقال: قد والله رجعوا يقولون ذلك الكلام!

فقال: أدخلهم عَلَيْ، فقالوا له مثل ما قالوا، وقال لهم مثل ما قال، إلا أنه قال: إنكم ضالون مفتونون. فأبوا.

فلما كان اليوم الثالث أتوه، فقال له مثل ذلك القول، فقال لهم: والله لئن قلتم لأقتلنكم بأخبث القتلة، فأبوا إلا أن يتموا على قولهم!

فدعا قنبراً فقال: ائتني بفَعَلة معهم مرورهم وزبلهم، فلما جاء بهم خَدَّ لهم أخدوداً بين باب المسجد والقصر، وقال: احفروا؛ فحفروا، فأبعدوا في الأرض، فلما حفروا وأبعدوا جاء بالحطب فطرحه، وبالنار في الأخدود وقال: إني طارحكم فيها أو ترجعوا!

فأبوا أن يرجعوا، فقذف بهم فيها، حتى إذا احترقوا قال:

إنـي إذا رأيـت أمـراً مـنـكـراً   أوقـدت نـاري ودعـوت قـنـبـراً[(١)]

الحديث الرابع: عن الأعمش، عن عبد الله بن مرة، عن مسروق، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إلـه إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة**»[(٢)].

---

(١) أخرجها أبو طاهر المخلص في «المخلصيات» برقم (٥٤٦)، وحسن ابن حجر إسناده، وجاءت من طريق آخر ضعيف أخرجه ابن الأعرابي في «معجمه» برقم (٦٧) ومن طريقه الآجري في «الشريعة» (ص٢٥٢٠ ـ ٢٥٢١)، والقصة مشهورة في كتب العقائد والفرق.

(٢) أخرجه البخاري برقم (٦٨٧٨)، ومسلم برقم (١٦٧٦)، وأبو داود برقم (٤٣٥٢)، والترمذي برقم (١٤٠٢)، والنسائي برقم (٤٠١٦) و(٤٧٢١)، وابن ماجه برقم (٢٥٣٤)، وأحمد برقم (٣٦٢١) و(٤٠٦٥) و(٤٢٤٥) و(٤٤٢٩)، والحميدي في «مسنده» برقم (١١٩)، وابن أبي شيبة برقم (٢٧٩٠١) و(٣٦٤٩٢)، وأبو داود الطيالسي برقم (٢٨٧)، والدارمي برقم (٢٣٤٤) و(٢٤٩١)، وابن أبي عاصم في «السُّنَّة» برقم (٦٠) و(٨٩٣)، والبزار في «مسنده» برقم (١٩٥١)، وأبو يعلى في «مسنده» برقم (٤٧٦٧)، وابن الجارود في «المنتقى» برقم (٨٣٢)، وابن حبان في «صحيحه» برقم (٤٤٠٧)، والدارقطني برقم (٣٠٩٠) عن الأعمش به.

المطلب الثالث

إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على عقوبة المرتد

وأما إجماع الصحابة ﵃؛ فلأن ذلك نُقل عنهم في قضايا متعددة ينتشر مثلها ويستفيض ولم ينكرها أحدٌ منهم فصارت إجماعاً.

قال ابن تيمية: «واعلم أنه لا يمكن ادعاء إجماع الصحابة على مسألة فرعية بأبلغ من هذا الطريق»(١).

وقتل المرتدِّ ثبت عن الخلفاء الراشدين ﵃، كما سيأتي ذكرُ الأخبار عنهم بالتفصيل، وذكرُ فوائدها الفقهية.

قال ابن تيمية: «ما كان من سُنَّة الخلفاء الراشدين الذي سنوه للمسلمين ولم يُنقل أن أحداً من الصحابة خالفهم فيه فهذا لا ريب أنَّه حُجَّةٌ بل إجماعٌ»(٢).

وقد حكى الأئمة ـ عبر القرون ـ من الفقهاء والمحدثين وغيرهم الإجماع على وجوب قتل المرتد.

قال الإمام سفيان بن عيينة رحمه الله تعالى (ت١٩٨هـ): «السيوفُ أربعة، نزل بها القرآن ومضت بها السُّنَّة وأجمعت عليها الأمة ثم ذكر منها: «وسيف لأهل الردة على يدي أبي بكر ﵀ وهو قوله: ﴿تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَۖ﴾»»(٣).

قال الإمام أبو عبد الله الشافعي رحمه الله تعالى (ت٢٠٤هـ): «ولم يختلف المسلمون أنه لا يحل أن يفادى بمرتد بعد إيمانه، ولا يمن عليه، ولا يؤخذ منه فدية بحال، حتى يسلم أو يقتل»(٤).

وقال الإمام أبو عيسى الترمذي رحمه الله تعالى (ت٢٧٩هـ) بعد روايته حديث: «**من بدل دينه فاقتلوه**»: «والعمل على هذا عند أهل العلم في المرتد»(٥).

وقال الإمام أبو جعفر الطحاوي رحمه الله تعالى (ت٣٢١هـ): «قد أجمعوا

---

(١) «الصارم المسلول على شاتم الرسول» لابن تيمية (ص٢٠٠).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٥٧٣).

(٣) سيأتي بتمامه ومعه تخريجه.

(٤) «كتاب الأم» للشافعي (٧/ ٣٩٤).

(٥) «سنن الترمذي» كتاب الحدود، باب ما جاء في المرتد، عقب حديث رقم (١٤٥٨).

أن المرتد قبل ردته محظورٌ دمه ومالُه ثم إذا ارتدَّ فكلٌّ قد أجمعوا أن الحظر المتقدِّم قد ارتفع عن دمه وصار دمُه مباحاً»[١].

وقال الإمام أبو بكر محمد بن علي المشهور بالقفال الشاشي الكبير رحمه الله تعالى (ت٣٦٥هـ): «فأما الكفر بعد الإيمان فهو الردة التي ورد بذكرها الخبر الآخر في قوله ﷺ: **«من بدل دينه فاقتلوه»**، وأجمع العلماء جميعاً في الجملة على القول به، وإن كانوا في المرأة إذا ارتدت وفي أشياء من فروع الردة كإعادة الصلوات والصوم ونحوها مختلفين»[٢].

وقال الإمام أبو عمر ابن عبد البر القرطبي رحمه الله تعالى (ت٤٦٣هـ): «القتل بالردة لا خلاف بين المسلمين فيه ولا اختلفت الرواية والسُّنَّة عن النبي ﷺ فيه»[٣]. وقال: «من ارتد عن دينه حل دمه وضربت عنقه والأمة مجتمعة على ذلك»[٤].

وقال الإمام محيي السُّنَّة أبو محمد البغوي رحمه الله تعالى (ت٥١٦هـ) بعد روايته حديث: **«من بدل دينه فاقتلوه»**: «والعمل على هذا عند أهل العلم؛ أن المسلم إذا ارتد عن دينه يقتل»[٥].

وقال الإمام علاء الدين أبو بكر ابن مسعود الكاساني الحنفي رحمه الله تعالى (ت٥٨٧هـ): «والمرتد لا يقر على الردة بل يجبر على الإسلام إما بالقتل إن كان رجلاً؛ بالإجماع، وإما بالحبس والضرب إن كانت امرأة؛ عندنا»[٦].

وقال الإمام موفق الدين أبو محمد ابن قدامة المقدسي الحنبلي رحمه الله تعالى (ت٦٢٠هـ): «وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد، وروي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم ولم يُنكر ذلك فكان إجماعاً»[٧].

---

(١) «شرح معاني الآثار» للطحاوي (٣/ ٦٢٧).
(٢) «محاسن الشريعة» للشاشي (ص٥٤٠).
(٣) «التمهيد» لابن عبد البر (٥/ ٣١٨).
(٤) «التمهيد» لابن عبد البر (٥/ ٣٠٦).
(٥) «شرح السُّنَّة» للبغوي (١٠/ ٢٣٨).
(٦) «بدائع الصنائع» للكاساني (٢/ ٢٧٠).
(٧) «المغني» لابن قدامة.

وقال الإمام أبو عبد الله محمد بن عيسى القرطبي المعروف بابن المناصف رحمه الله تعالى (ت٦٢٠هـ) في حكم المرتد: «وهو إجماع المسلمين؛ أن الرجل البالغ العاقل إذا كان ممن اتصف بالإيمان ثم ارتدَّ مختاراً غير مكره فاستُتيب فلم يتب واسْتُؤْنِيَ به فلم يُقْلع؛ أنه مباح الدم»[١].

وقال الشيخ بهاء الدين المقدسي رحمه الله تعالى (ت٦٢٤هـ): «وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدين»[٢].

وقال شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية رحمه الله تعالى (ت٧٢٨هـ): «الاعتبارُ عند النزاع بالرد إلى الله وإلى الرسول، والكتاب والسُّنَّة دالٌ على ما ذكرناه من أن المرتدَّ يُقتل بالاتفاق، وإن لم يكن من أهل القتال إذا كان أعمىً أو زَمِناً أو راهباً»[٣].

وقال الإمام زين الدين ابن رجب الحنبلي رحمه الله تعالى (ت٧٩٥هـ) في شرح حديث: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث...**» الحديث: «**والقتل بكل واحدة من هذه الخصال الثلاث متفق عليه بين المسلمين**»[٤].

وقال الشيخ محمد بن إسماعيل الصنعاني رحمه الله تعالى (ت١١٨٢هـ) في شرح حديث: «**من بدل دينه فاقتلوه**»: «والحديث دليل على أنه يجب قتل المرتد، وهو إجماع، وإنما وقع الخلاف هل تجب استتابته قبل قتله أو لا»[٥].

وقال الشيخ محمد بن علي الشوكاني رحمه الله تعالى (ت١٢٥٠هـ): «وقتل المرتد عن الإسلام متفق عليه في الجملة وإن اختلفوا في تفاصيله والأحاديث الدالة عليه أكثر من أن تحصر»[٦].

فهؤلاء أئمة من مذاهب شتى وعصور شتى يحكون الإجماع على وجوب قتل المرتدِّ.

---

(١) «الإنجاد في أبواب الجهاد» لابن المناصف (٢/ ٦٠٥).
(٢) «العدة شرح العمدة» للبهاء المقدسي (ص٦١٦).
(٣) «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ١٠٠).
(٤) «جامع العلوم والحكم» لابن رجب (١/ ٣١٢).
(٥) «سبل السلام» للصنعاني (٢/ ٣٨٣).
(٦) «السيل الجرار» للشوكاني (٤/ ٣٧٢).

وهو إجماع يمكن للناظر أن يُحصِّل العلم بوقوعه بنفسه، وذلك باستقرائه لسنن الصحابة ﷺ - سيما الخلفاء الراشدين - في التعامل مع المرتدّ.

ومن عجز عن ذلك وجب عليه التسليم لأهل العلم بالإجماع، وهذا مقتضى العوائد الصحيحة؛ أن العاجز عن العلم يقلِّد العالم، كما يسلم الأعمى الذي لا يستطيع سلوك الطريق للبصير العالم بالطريق ليرشده إلى سواء السبيل.

المبحث الثاني

الدلالة العقلية على حسن عقوبة المرتد

قبل الشروع في النظر العقلي في وجه حسن عقوبة المرتد، أبين أصلين ينبني عليهما هذا النظر:

الأصل الأول: أن أفعال الله ﷻ مُعلَّلَة بالحِكَم والمصالح، التي يحبها تعالى ويرضاها، ويحصل بها صلاح العباد وسوقهم إلى الكمال الذي أراده لهم.

الأصل الثاني: أن العقل البشريَّ يدرك حسن الأفعالِ وقُبحها، وإدراكه قد يكون ضروريّاً وقد يكون نظريّاً، وقد يعجز عن إدراك بعض التفاصيل فيأتي الشرع ببيانها.

ولذا، فإننا في بحثنا في حسن عقوبة المرتد إنما نقصد الإجابة عن سؤال: هل العقل يدرك أن الله تعالى يحب هذا الفعل ويرضاه ويثيب عليه فاعله؟ وما وجه ذلك؟

ويترتب على هذا أمران:

الأول: أن هذا النظر إنما يصح مع الموحِّدين المقرين بربوبية الله تعالى وحكمته وأنه يحب ويرضى ويكره ويسخط، ومن نازع في ذلك كانت المناظرة معه في هذه الأصول، ومحل ذلك كتب العقائد.

الثاني: أن بحثنا ـ هنا ـ ليس في كون هذا الفعل مناسباً لطباع بعض الأفراد أو المجتمعات أو منافراً لها، إذ المصلحة أو الحسن هنا ليست مُفسَّرة بمطلق اللذة، والمفسدة أو القبح ليست مفسرةً بمطلق الألم، إذ تفسيرهما بمطلق اللذة والألم تفسير بمعنى إضافي يتفاوت بين الخلائق تفاوتاً ظاهراً لا مجال لضبطه، والإحالة عليه في مثل هذا الموطن إحالة على أمر غير منضبط، والفلاسفة الذين يفسرون المصلحة والمفسدة باللذة والألم، ثم يرومون ضبط ذلك، إنما سلكوا هذا المسلك لعدم إثباتهم صانعاً، أو أنهم يثبتون صانعاً غير حكيم، أو غير آمر وناه، فلا مجال لتأسيس نظر عقلي معهم في حسن هذا الفعل أو قبحه.

فإذا تقرر هذا؛ فلنبين الوجه العقلي لحسن عقوبة المرتد، وإيضاح ذلك بأمور:

الأمر الأول: في النظر في الغاية التي وجد الإنسان من أجلها، والتي يحصل كماله بقيامه بها وهي العبودية لله تعالى: ووجه ذلك أن الله تعالى هو خالق العباد ورازقهم وهو الذي أسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة، فالواجب العقلي على العباد هو شكرهم له، إذ شكر المنعم أمر متقرر في الفطر والعقول، وبه يحصل الكمال الإنساني.

الأمر الثاني: أن الله تعالى هيأ للإنسان أسباب القيام بهذه الوظيفة: فالله تعالى رحيم بعباده رؤوف بهم، ولا أحد أحب إليه العذر منه، ولذلك ركب في فطرهم وعقولهم الاعتراف بربوبيته، ثم أرسل الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

ومؤدّى هذا: أن الحق أمر ظاهر نصب الله عليه الأدلة في العقول والفطر وجاءت الرسالات مؤيدة لما تقرر في العقول والفطر، وليس الحقُّ أمراً خفيّاً ولا متعدِّداً.

ومن نظر في مفهوم التسامح الليبرالي وجد أنه انبنى على مفهوم مصادم لهذا الأصل، وهو مفهوم نسبية الحقيقة، أو القول بتعدد الحق وعدم ظهور أدلته، ولذا يقول الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت مِلْ (ت١٨٧٣م) في كتابه «عن التسامح»: إن التسامح يمتنع معه الاعتقاد في حقيقة مطلقة؛ أي: تمتنع مع الدوغما، بمعنى أن الحرية الدينية لا تمارس إلا حيث توجد اللامبالاة

الدينية[١].

الأمر الثالث: أن من حكمة الله تعالى أن يعاقَب الإنسان في الدنيا على التقصير في القيام بهذه الوظيفة: ووجه ذلك أن المؤمنين بالله تعالى هم أولياؤه، والكافرين هم أعداؤه، وله جل وعلا أن يأمر أولياءه بأن ينالوا من أعدائه المخالفين لأوامره وشرائعه ما يحقق حكمته وعدله وسلطانه.

فإن قيل: إن النظر العقلي يقتضي خلاف ذلك، فإن الله تعالى غني عن عباده، وهو قادر أن يحفظ شريعته ودينه بدون حاجة إلى تسليط أوليائه على أعدائه!

وهذا الوجه ذكره الفيلسوف الفرنسي فولتير في معرض احتجاجه على وجوب التسامح ونبذ التعصب، يقول: «والحق أنه بقدر ما يكون الدين إلـٰهيّاً، يتعيَّنُ أن تكفَّ يد الإنسان عن التحكم به، فما دام الله هو من صنعه، فالله هو من سيبثه ويصونه من دون عون أحد»[٢].

والجواب عنه من وجوه:

الأول: أن في تسليط أولياء الله تعالى على أعدائه مصالح كثيرة لا تخفى على العقول السليمة، من ابتلاء عباده المؤمنين الذي يكون به ترقيتهم إلى أعلى درجات الكمال الإنساني، وتخويفهم أن يكون مصيرهم إذا عصوه كمصير أعدائه، وهذه أمور يحبها الله تعالى وهي تعود بالنفع لعباده أيضاً.

وقد ضرب الإمام الفقيه النظَّار شمس الدين ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى لذلك مثلاً فقال: «وهذا بمنزلة ملَكٍ له عبيد، هيأ كُلَّ واحدٍ منهم لخدمته والقرب منه والحظوة بكرامته، فأبى بعضُهم ذلك ولم يرض به، فسلط الملك

---

(١) من مقدمة مراد وهبة لـ«رسالة في التسامح» لجون لوك (ص٨)، وانظر كلام جون لوك في رسالة: «التسامح» (ص٣٤) الذي يقرر فيه أن النزاع بين الكنائس نزاع متكافئ لا يمكن لأي قاض أن يصدر حكماً يحسمه، ويذكر القول بأن الحق واحد على جهة الافتراض لا على جهة الجزم فيقول: «وفي حالة افتراض وجود حقيقة واحدة وطريق واحد إلى السماء..»، والحداثيون العرب يؤسسون مفهوم التسامح على نفس الأساس، ويرون أن التسامح لا يجتمع مع القول بالحقيقة المطلقة، انظر كتاب «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر» لمحمد أركون (ص١١٣).

(٢) «رسالة في التسامح» لفولتير (ص٨٥).

عبيده المطيعين له عليهم، وقال: أبحتكم دماءهم وأموالهم ونساءهم ومساكنهم شكراً لكم على طاعتي، وعقوبةً لهم على استكبارهم عنها، وأريتكم عظيم نعمتي عليكم بما أنزلت بهم من نقمتي، فإنكم لو عملتم مثل عملهم جعلتكم بمنزلتهم، فكلما شاهدوا عقوبتهم ازدادوا محبة ورغبة وذكراً وشكراً للملك واجتهاداً في طاعته وبلوغ مرضاته، وتلك العقوبة التي نالتهم إنما هي بسبب أعمالهم، لم يظلمهم الملك شيئاً، ولله المثل الأعلى والنعمة السابغة والحجة البالغة»[1].

الثاني: أن في تسليط أولياء الله تعالى على أعدائه ظهور لآثار قوة الله تعالى وقدرته وبطشه بأعدائه، وأولياء الله تعالى ما هم إلا وسائل يظهر الله تعالى بها قوته وقدرته كما قال جل وعلا: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾، لا أن الله محتاج لهم تعالى عن ذلك.

الثالث: أن ربنا جل وعلا غني كريم، فلا يُنظَر في مقتضى غناه ويُغفَل عن مقتضى كرمه، ومقتضى كرمه أنه يثيب عباده على العمل القليل أجراً عظيماً، ودماء الكفار والمرتدين هي قرابين يتقرب بها أولياء الله تعالى لربهم ليرضى عنهم، والكريم يقبل القرابين ويثيب عليها وإن كانت قليلة بالنسبة إلى ما يستحقه، كما أنه يثيب العبد بالقليل من الصدقات الأجر الوفير، وكان من صفات المنافقين أنهم يلمزون المطوعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرون منهم.

الرابع ـ وهو جواب إلزامي ـ: أن هذه الحجة هي نفسها التي يحتج بها المسقطون لجميع الشرائع، فيقولون: إن الله غني عن عبادتنا وصلاتنا وصيامنا، فلماذا نؤديها؟ والله تعالى غني عن مالي فلماذا أبذله في سبيله؟ فلا معنى حينئذ لتكليف الخلائق ولا لإرسال الرسل وإنزال الكتب.

فإذا تقرر هذا، فإننا نقول: إن عقوبة المرتد في الدنيا، أمر تستحسنه العقول؛ لأن المرتد غير قائم بوظيفة العبودية التي خلق لها، مع ظهور الأدلة وانعدام الأعذار، فالعقل يستحسن أن يأمر الله تعالى أولياءه المؤمنين بمعاقبته بالقتل، إزالة لشرِّه وزجراً لغيره أن يقع في ما وقع فيه.

وقد بين الإمام أبو بكر محمد بن علي القفَّال الكبير الشاشي رحمه الله

(١) «مختصر الصواعق المرسلة» لابن القيم.

تعالى (ت٣٦٥هـ)، أحد كبار أئمة الشافعية في بلاد ما وراء النهر، الوجه العقلي لحسن عقوبة المرتد، وكلامه ينظِم جميع ما تقدم، قال ﵀: «والوجه في هذا الباب: أن الله ﷻ خلق الخلق ليعبدوه، فأقام لهم البراهين والآيات على أنه هو الخالق لهم، والمستوجب الشكر عليهم، بما منَّ به بأنفسهم وسائر خليقته من دلائل الحرث والحاجة إلى مَسَك يمسكهم، فخلقهم واستأداهم شكر ما أنعم به عليهم من خلقه إياهم، تعريضاً منه لهم ليسألوا النعيم الذي لا يعدله نعيم، وأزاح عِلَلَهُم في كل ما يتم إليه الحاجةُ في إرضاء خالقهم في الانتهاء إلى طاعته، ولم يكن جائزاً في حكمته إهمالُهم وقد خلقهم الله ﷻ هكذا، ولا إباحتُه إياهم الجهلَ والكذبَ عليه والإقرارَ بالربوبية والإلٰهية لغيره، ولا فعلَ ما يوجب غيره الإباحة.

وإذا كان الأمر على هذا؛ فله إذا امتنع منهم أحد عن طاعته أن يُحشَر إليها بالترغيب والترهيب، وأن يعاقبهم على الإصرار على المعصية في العاجلة.

فمن أنكر هذه الجملة؛ حكَّمنا العقول بيننا وبينه إلى أن تلزمه صحتها ـ بعون الله وتوفيقه ـ.

ومن اعترف بها وأنصفَ من نفسِه ثم أقام على الكفر بالله تعالى، كان له أن يأمر أولياءَه بجهادِه، وجرِّه إلى فعل ما يُلزمِه إقرارُه أن يفعلَه.

فأمر الله ﷻ مطالبة المرتد عن دين الحق مراجعةَ دينه، فإن فعل لزمه الكفُّ عنه بأمر الله ﷻ، إذ لا يجوز في العدل غيرُه، ومن أصرَّ على الباطل الذي انتقل إليه كان لا بدَّ من استخراج حقِّ الله ﷻ بما يقدر خروجه به، فإن لم يكن ذلك إلا بالقتال قاتلناه، وكُنَّا مريدين له الخير به وإنقاذه مما أشرف عليه من عظيم العقوبة في إصراره على ردَّته، وإن كنَّا مُستولين عليه استغنينا عن قتاله وعرضنا عليه الرجوع إلى ما قد ألزمه نفسه واعترف بصحته، فإن ادعى شبه استأنينا به نظراً له، وأمهلناه، وناظرناه بما نزيلها عنه، فإن لم يرجع استطهرنا الأرض عنه، ولم نتركه يفسد في الأرض ويبغي فيها الفتنةَ والغوائلَ للمسلمين، إذ المقارَّةُ على الفساد خروجٌ عن الحكمة وتركُ الشرائط السياسية الفاضلة، والسُّنَّة العادلة»[١].

---

(١) «محاسن الشريعة» للقفال الشاشي (ص٥٤٠ ـ ٥٤١).

ومما ينبغي التنبيه إليه قبل مغادرة هذا المبحث، أن بعض الباحثين ممن أراد الدفاع عن عقوبة المرتدِّ من الناحية العقلية قرر ذلك بمقارنتها بالقانون الجنائي الوضعي، وبين أن هناك جرائم يُعاقَب عليها في القانون الجنائي الوضعي بالقتل كالخيانة العظمى، واستدل بذلك على معقولية عقوبة المرتد، وهذا المسلك مسلك فاسدٌ؛ لأن القانون الجنائي الوضعي ليس معياراً للمعقولية بحيث تقرر معقولية العقوبة بمقارنتها به، وطرد ذلك يلزم منه لوازم فاسدة لا حصر لها، والله أعلم.



الفصل الثاني

تحرير القول في حكم المرتدين في زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه

تحرير القول في حكم المرتدين في زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه

تعدُّ واقعة الردَّة من أظهر الأدلة على وجوب قتل المرتدين، وهي واقعة متواترة لا يمكن الطعن فيها من جهة ثبوتها، وقد حاول منكرو عقوبة المرتدِّ أن يصرفوها عن دلالتها الصريحة على وجوب قتل المرتدين، فلذلك احتجنا أن نفرد فصلاً في تقرير دلالتها، وذلك لا يتم إلا بالتمييز بين نوعي المرتدين في تلك الواقعة، والبحث في حكم كل نوع.

في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: لما تُوفِّي رسول الله ﷺ وكان أبو بكر رضي الله عنه، وكفر من كفر من العرب، فقال عمر رضي الله عنه: كيف تقاتل الناس؟ وقد قال رسول الله ﷺ: **«أُمرتُ أن أُقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله»**.

وقد كان المرتدُّون بعد النبي ﷺ ضربين ـ كما قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى ـ:

«منهم قوم كفروا بعد الإسلام مثل طليحة ومسيلمة والعنسي وأصحابهم.
ومنهم قومٌ تمسَّكُوا بالإسلام ومنعوا الصدقات»[١].

فلنقسم هذا الفصل إلى مبحثين، ننظر في المبحث الأول في حال الصنف الأول وحكمهم، وفي المبحث الثاني في حال الصنف الثاني وحكمهم.

---

(١) «الأم» للشافعي (٥/٥١٦).

المبحث الأول

في حكم الصنف الأول من المرتدِّين

أما الصنف الأول فهم الذين عناهم أبو هريرة ﷺ بقوله في الحديث: «لما توفي النبي ﷺ، واستخلف أبو بكر بعده، وكفر من كفر من العرب..».

وخبر قتالهم متواترٌ معلومٌ لدى عامَّة المسلمين وخاصَّتِهم، قال ابن تيمية: «وأمرُ مسيلمة مشهورٌ في جميع الكتب التي يذكر فيها مثل ذلك من كتب الحديث والتفسير والمغازي والفتوح والفقه والأصول والكلام، وهذا أمر قد خلص إلى العذارى في خدورهنَّ، بل قد أفرد الإخباريون لقتال أهل الردَّة كُتباً سموها كتب الردة والفتوح، مثل كتاب الردة لسيف بن عمر والواقدي وغيرهما، يذكرون فيها من تفاصيل أخبار أهل الردة وقتالهم ما يذكرون، كما قد أوردوا مثل ذلك في مغازي رسول الله ﷺ وفتوح الشام.

فمن ذلك ما هو متواتر عند الخاصة والعامة، ومنه ما نقله الثقات، ومنه أشياء مقاطيع ومراسيل يُحتمل أن تكون صدقاً وكذباً، ومنه ما يُعلم أنه ضعيف وكذب، لكن تواتُر ردَّةِ مسليمة وقتال الصدِّيق وحربه له كتواتر هرقل وكسرى وقيصر ونحوهم ممن قاتله الصديق وعمر وعثمان، وتواتر كفر من قاتله النبي ﷺ من اليهود والمشركين مثل عتبة وأُبيٍّ بن خلف وحيي بن أخطب، وتواتُر نفاق

عبد الله بن أبي بن سلول وأمثال ذلك»[١].

ولم يختلف أبو بكر وعمر رضي الله عنهما في قتال هذا الصنف كما اختلفوا في الصنف الثاني؛ لأن قتالهم متقرِّرٌ معلومٌ لا يحتاج إلى نظرٍ أو مُناظرةٍ.

وقد ذهب بعض الأئمة إلى أن القوم الذين عناهم الله تعالى بقوله: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦] هم بنو حنيفة؛ قال الإمام محمد بن مسلم بن شهاب الزهري رحمه الله تعالى: «هم بنُو حنيفة مع مُسَيلمة الكذَّاب»[٢].

وروي عن سفيان بن عيينة رحمه الله تعالى أنه قال: «السيوفُ أربعة، نزل بها القرآن ومضت بها السُّنَّة وأجمعت عليها الأمة: سيفٌ لمشركي العرب على يدي رسول الله ﷺ وهو قول الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦].

وسيف لأهل الردة على يدي أبي بكر رحمه الله وهو قوله: ﴿تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾.

وسيف لأهل الكتاب على يدي عمر رضي الله عنه: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ٢٩].

وسيف في أهل الصلاة على يد علي بن أبي طالب رضي الله عنه ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟﴾ الآية [الحجرات: ٩]، ولولا علي ما عرف قتال أهل القبلة»[٣].

وشدَّة بأس بني حنيفة في القتال يدركه من طالع أخبارهم؛ ذكر الواقدي في كتاب الردَّة عن رافع بن خديج رضي الله عنه أنه قال: «والله لقد كنا نقرأ هذه الآية فيما مضى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾، فلم نعلم من هم،

(١) «منهاج السُّنَّة» لابن تيمية (٨/ ٣٢٥ ـ ٣٢٦)، وذكر نحوه باختصار في نفس الكتاب (٤/ ٤٩٤).

(٢) أخرجه أحمد في «فضائل الصحابة» برقم (١٥١٧)، وابن جرير في «تفسيره» (٢٢/ ٢٢٠).

(٣) أخرجه ابن بطة في «الإبانة الكبرى» (الكتاب الرابع) (١/ ٤٢٨)، وذكره السرخسي في «المبسوط» (١٠/ ٣)، وابن رجب في «الحكم الجديرة بالإذاعة» (ص٩) بلفظ مختلف، وذكر ابن رجب تقسيماً آخر في أنواع السيوف التي بعث بها النبي ﷺ وذكر منها: «سيفه ﷺ على أهل الردة وهو الذي قال فيه: **«من بدل دينه فاقتلوه»**، وقد سله أبو بكر الصديق رضي الله عنه من بعده في خلافته على من ارتد من قبائل العرب».

حتى دعانا أبو بكر رضي الله عنه إلى قتال بني حنيفة، فلما قاتلناهم علمنا أنهم أولوا بأس شديد، وذلك أنهم هزمونا نيفاً على عشرين هزيمة، وقتلوا منَّا مقتلة عظيمة، كادوا أن يفتحونا مراراً، غير أن الله تبارك وتعالى أحب أن يعز دينه»[١].

وقد استدل بعض الفقهاء والمتكلِّمين بهذه الآية في الردِّ على الإماميَّة في إنكارهم إمامة أبي بكر رضي الله عنه، وهذا الاستدلال مبني على أن المقصود بالآية أهل الردَّة، قال السعد التفتازاني مستدلاً بالآية: «جعل الداعي مفتَرَض الطاعة، والمُراد به ـ عند أكثر المفسرين ـ: أبو بكر، وبالقوم: بنو حنيفة؛ قوم مسيلمة الكذاب، وقيل: قوم فارس.

فالداعي عمر، وفي ثبوت خلافتِه ثبوتُ خلافةِ أبي بكر رضي الله عنه، وبالاتِّفاق: لم يكن ذلك علياً؛ لأنه لم يقاتل في خلافته الكفار»[٢].

واختار شيخ الإسلام ابن تيمية أن الآية يصح أن يراد بها أهل الردَّة ويستدل بها على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، لكن لفظها أعم من ذلك قال: «قوله: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ كلامٌ حُذِف فاعلُه، فلم يعيَّن الفاعل الداعي لهم إلى القتال، فدل القرآن على وجوب الطاعة لكلٍّ من دعاهم إلى قتال قوم أولي بأس شديد يقاتلونهم أو يسلمون.

ولا ريب أنَّ أبا بكر دعاهم إلى قتال المرتدين، ثم قتال فارس والروم، وكذلك عمر دعاهم إلى قتال فارس والروم، وعثمان دعاهم إلى قتال البربر ونحوهم، والآية تتناول هذا الدعاء كله.

أما تخصيصها بمن دعاهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم ـ كما قاله طائفة من المحتجين بها على خلافة أبي بكر ـ فخطأ، بل إذا قيل: تتناول هذا وهذا كان هذا مما يسوغ، ويمكن أن يراد بالآية ويُستدلَّ عليه بها»[٣].

وإذا ثبت أن بني حنيفة المرتدِّين داخلون في هذه الآية، كانت هذه الآية دليلاً على أمرين:

---

(١) «كتاب الردة» للواقدي (ص١٣٢).

(٢) «شرح المقاصد» للسعد (٥/ ٢٦٦)، ونحوه في «المواقف» للعضد (٣/ ٦٠٤)، وقد ذكر هذا الاستدلال أيضاً ابن حزم في «الفصل» (٤/ ٨٩).

(٣) «منهاج السُّنَّة» لابن تيمية (٨/ ٥٠٩).

الأول: على وجوب قتل المرتد، وقد جعلها السرخسي ـ من الحنفية ـ أصلاً في المسألة[١].

الثاني: على أن أبا بكر رضي الله عنه قاتل المرتدِّين على ردَّتهم؛ لأن الله تعالى جعل التخيير بين الإسلام والقتال، فلو اختاروا الإسلام لم يقاتلوا، فدل ذلك على أنهم يقاتلون لتركهم له، وفي هذا نقضٌ لدعوى منكري عقوبة المرتدِّ أنَّ أبا بكر إنما قاتلهم لمعنى آخر غير الردَّة، وسيأتي مناقشتهم في ذلك إن شاء الله.

(١) «المبسوط» للسرخسي (١٠/٩٨).

المبحث الثاني

في حكم الصنف الثاني من المرتدين وهم مانعو الزكاة

ولننظر في هذه المسألة من جهتين: من جهة حكم قتالهم، ومن جهة المعنى الذي قوتلوا من أجله.

المطلب الأول

في حكم قتالهم

أما حكم قتالهم؛ فقد دلَّ حديثُ أبي هريرة ﵁ على اتفاق أبي بكرٍ وعمر ﵄ على وجوب قتالهم، فهو حجَّة وسُنَّةٌ متبعة.

وعلى هذا نصَّ فقهاء الأمصار، قال الإمام مالك رحمه الله تعالى: «الأمر عندنا أن كل من منع فريضة من فرائض الله، فلم يستطع المسلمون أخذَهَا، كان حقاً عليهم جهادُه حتى يأخذوها منه»[1].

(١) «الموطأ» (٢/ ٣٨٠).

وقال الشافعي رحمه الله تعالى: «وقول أبي بكر: «لا تفرِّقُوا بين ما جمع الله» يعني ـ فيما أرى والله تعالى أعلم ـ: أنَّه مجاهدُهم على الصَّلاة، وأنَّ الزكاةَ مثلُها، ولعلَّ مذهبَه فيه أن الله ﷻ يقول: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ۝٥﴾ [البينة: ٥]، وأن الله تعالى فرض عليهم شهادة الحقِّ والصلاةَ والزَّكاة، وأنَّه متى منع فرضاً قد لزِمَه لم يُترَك ومنعَه حتى يؤدِّيَه أو يُقتل»[١].

وسأل الكوسج الإمامَ أحمد رحمهما الله تعالى: يُقاتَلُ مانع الزكاة؟ فقال: «نعم، أبو بكر ﷺ قاتلهم حتّى يؤدُّوا ذلك، وكلُّ من يمنع فريضةً فعلى المسلمين قتالُه حتّى يأخذوها منه».

وقال الإمام إسحاق بن راهويه رحمه الله تعالى ـ مُجيباً على السؤال نفسه ـ: «كما قال ـ يعني: أحمد ـ، إذا أجمعوا على ذلك، وناصبوا للقتال»[٢].

وقال الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام رحمه الله تعالى: «فلو أنهم ممتنعون من الزكاة عند الإقرار، وأعطوه ذلك بالألسنة، وأقامُوا الصلاة غير أنَّهم ممتنعون من الزكاة كان ذلك مزيلاً لما قبله، وناقضاً للإقرار والصلاة، كما كان إيتاء الصلاة قبل ذلك ناقضاً لما تقدم من الإقرار.

والمصدِّق لهذا جهادُ أبي بكر الصديق رحمة الله عليه بالمهاجرين والأنصار على منع العرب الزكاة؛ كجهاد رسول الله ﷺ أهل الشرك سواء، لا فرق بينها في سفك الدماء، وسبي الذرية، واغتنام المال، فإنما كانوا مانعين لها غير جاحدين بها»[٣].

وقال أبو بكر الجصَّاص الحنفي: «وقد كانت الصحابة سبَت ذراري مانعي الزكاة وقتلت مقاتلتهم وسمّوهم أهل الردَّة لأنهم امتنعُوا من التزام الزكاة وقبول وجوبها؛ فكانوا مرتدين بذلك؛ لأنَّ من كفر بآية من القرآن فقد كفر به كلِّه، وعلى ذلك أجرى حكمهم أبو بكر الصديق مع سائر الصحابة حين قاتلوهم»[٤].

---

(١) «الأم» للشافعي (٥/ ٥١٧).

(٢) «مسائل أحمد وإسحاق» للكوسج (٧/ ٣٢٦٣ ـ ٣٢٦٤).

(٣) «الإيمان» للقاسم بن سلام (ص١٤ ـ ١٥).

(٤) «أحكام القرآن» للجصَّاص (٤/ ٢٧١).

المطلب الثاني

في بيان المعنى الذي قوتلوا من أجله

أما المعنى الذي من أجله قوتل مانعو الزكاة، فسأذكر ما وقفت عليه من كلام الفقهاء من أتباع المذاهب الأربعة:

أولاً: الحنفية:

ذهب أبو بكر الجصاص من الحنفية إلى أن مانعي الزكاة، كانوا صنفين: صنف قوتلوا لأنهم جحدوا الزكاة فكانوا مرتدين، وصنف قوتلوا لأنهم منعوا الإمام الزكاةَ مع إقرارهم بوجوبها.

وقد استدل الجصاص لذلك بمرسل للحسن البصري بنحو حديث أبي هريرة، لكن فيه زيادة وهي أن مانعي الزكاة قالوا لأبي بكر ﷺ: يا أبا بكر، نحن نزكِّي ولا ندفعها إليك! فقال: «لا والله! حتى آخذها كما أخذها رسول الله ﷺ وأضعها مواضعها».

قال ﷺ: «وفي ذلك ضربان من الدلالة:

أحدهما: أن مانع الزكاة على وجه ترك التزامها والاعتراف بوجوبها مرتدٌّ.

وأن مانعها من الإمام بعد الاعتراف بها يستحق القتال.

فثبت أن من أدى صدقة مواشيه إلى الفقراء؛ أن الإمام لا يحتسب له بها، وأنه متى امتنع من دفعها إلى الإمام قاتله عليها، وكذلك قال أصحابنا في صدقات المواشي.

وأما زكاة الأموال فإن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر قد كانوا يأخذونها كما يأخذون صدقات المواشي، فلما كان أيام عثمان خطب الناس فقال: «**هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤدِّه، ثم ليزكِّ بقية ماله**» فجعل الأداء إلى أرباب الأموال، وصاروا بمنزلة الوكلاء للإمام في أدائها.

وهذا الذي فعله أبو بكر في مانعي الزكاة بموافقة الصحابة إياه كان من غير خلاف منهم بعد ما تبينوا صحة رأيه واجتهاده في ذلك»[1].

---

(١) «أحكام القرآن» للجصَّاص (٤/ ٢٧٢)، وهذا التقسيم الذي ذكره الجصاص ذكره من المعاصرين من الحنفية: الشيخ ظفر التهانوي في «إعلاء السنن» (١٢/ ٦٣١ ـ ٦٣٤) ونص =

قال مقيده ـ عفا الله عنه ـ: مرسل الحسن هذا لا يحتجُّ به، ثم إنه بذلك ينقضُ قولَه المتقدم في أن الصحابة ﷺ سبَت ذراري مانعي الزكاة وقتلت مقاتلتهم؛ لأنه إن كان منهم من هو مقرٌّ بالزكاة لكنه لا يدفعها لأبي بكر فإنه يعامل معاملة البغاة فلا يجوز سبي ذراريهم، وهذا مقرر عند الحنفية في أحكام البغاة.

وقد عزا ابن تيمية لأبي حنيفة خلاف هذا القول فقال: «فلو قال قوم: نحن نقيم الصلاة ونؤتي الزكاة، ولا ندفع زكاتنا إلى الإمام، ونقوم بواجبات الإسلام، لم يجز للإمام قتلهم عند أكثر العلماء؛ كأبي حنيفة وأحمد»[(١)]، فالله أعلم بحقيقة قول أبي حنيفة.

وذهب العيني إلى أن أبا بكر ﷺ قاتلهم لمعنى آخر مع امتناعهم عن أداء الزكاة، وهو نصبهم الحرب للأمة، قال: «وإنما قاتل الصديق رضي الله تعالى عنه مانعي الزكاة لأنهم امتنعوا بالسيف ونصبُوا الحرب للأمة، وأجمع العلماء على أن من نصب الحرب في منع فريضة أو منع حقاً يجب عليه لآدمي وجب قتاله، فإن أبى القتل على نفسه فدمه هدر»[(٢)].

ثانياً: المالكية:

أما المالكية؛ فقد جعل الإمام مالك ﷺ الغاية التي من أجلها يجاهد مانع الفريضة أن تؤخذَ منه. وقد تقدم لفظه.

وقال أصبغ بن الفرج: «وأما الزكاة فإن جحدها أيضاً قُتِل، وإن أقر أنها حق عليه، وقال: لا أؤديها أُخِذت منه إن شاء أو أبى، ولا يقتل بقوله: لا أؤدي؛ لأنه يُقدَر على أخذها منه صاغراً، وإن دفع من يريد أخذها منه؛ فإن كان ليس به قوة يدفع بها مثل أن يدفع هو بنفسه ضُرِب، وأُخِذت منه كارهاً، إلا أن يدفع في جماعة ويمنع بقوة، فإنه يُجَاهد ويقتَل ومن دفع معه، كما فعل أبو

= على أن الصنف الثاني بُغاة، وذهب الشيخ محمد بخيت المطيعي الحنفي في «حقيقة الإسلام وأصول الحكم» (ص٤٢٤) إلى أنهم جميعاً كانوا مرتدين باعتقادهم حل ترك الزكاة، ولو افترض أنهم ليسوا كذلك فهم بغاة.

(١) «منهاج السُّنَّة» لابن تيمية (٨/ ٢٣٣) ونحوه في نفس الكتاب (٤/ ٥٠٠)، (٨/ ٣٢٤).

(٢) «عمدة القاري» للعيني.

بكر رحمه الله حين منع الزكاة، فقال: والله لو منعوني عقالاً لجاهدتهم عليه»[١].

قال أبو الوليد ابن رشد: «وما قاله أصبغ من التفرقةِ في مَن منع زكاة ماله بين أن يكون وحده، وبين أن يكون في جماعة فيمنعُ من ذلك، ويدفعُ عنه بقوة: صحيحٌ مُفسِّر لقول مالك، لا اختلاف فيه»[٢].

وهذا يدلُّ على أن مانعي الزكاة إنما يقاتلون عنده إذا كانوا طائفة ممتنعة.

وذهب سحنون التنوخي رحمه الله إلى أن مانعي الزكاة حالهم كحال أهل البدع، واستدل بقتال أبي بكر لهم على أن المبتدعة إذا بانوا عن الجماعة، وصاروا يدعون إلى ما هم عليه، ومنعوا فريضة من الفرائض كان على الإمام أن يستتيبهم فإن تابوا وإلا قتلوا، بينما لم يحكم عليهم بهذا الحكم إذا كانوا بين أظهرنا وإنما يكتفي بضربهم وحبسهم، قال: «ألا ترى أن أبا بكر الصديق رحمه الله تعالى استتابهم، قال أبو بكر: «لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لجاهدتهم عليه»، فجاهدهم أبو بكر رضي الله عنه وأمر بجهادهم، وقتلوا على تلك البدعة».

ثم بيَّن أن هؤلاء المبتدعة إذا قتلوا فإنه يحكم بإسلامهم، ويُصلى عليهم قال: «هم من المسلمين، وليس بذنوبهم التي استوجبوا بها القتل تترك الصلاة عليهم، ألا ترى أن الزاني المحصن قد وجب عليه القتل بذنبه، والمحارب والقاتل عمداً قد استوجبوا القتل، فإذا قتلوا لم تترك الصلاة عليهم، وليس بذنوبهم التي ارتكبوها واستوجبوا بها للقتل تخرجهم من الأحكام، وأرى أن يصلَّى عليهم كما يصلَّى على أهل الإسلام والبدع»[٣].

ومسألة الصلاة مما خالف سحنون فيها مالكاً رحمه الله، إلا أن كلامه يُصدِّق ما تقدَّم من أن مانعي الزكاة إنما يقاتلون إذا كانوا طائفة ممتنعة، ويستفاد منه زيادة على ذلك التنصيص على أنهم إذا قتلوا يحكم لهم بحكم أهل الإسلام.

وقد جعل المالكيَّة قتال مانعي الزكاة من قتال أهل البغي، وذلك يرجع إلى

---

(١) «البيان والتحصيل» لابن رشد (١٦/ ٣٩٣ ـ ٣٩٤).

(٢) «البيان والتحصيل» لابن رشد (١٦/ ٣٩٥).

(٣) «البيان والتحصيل» لابن رشد (١٦/ ٤١١)، و«الجامع» لابن يونس (قسم الحدود والأشربة. .) (ص٢٨٩ ـ ٢٩٢).

مفهوم أهل البغي لديهم، قال القاضي أبو بكر ابن العربي رحمه الله تعالى في تعريف الباغي: «وهو الذي يخرُج على الإمامِ يبغي خلعَه، أو يمنع من الدخول في طاعة له، أو يمنع حقّاً وجب عليه بتأويل، فإن جحده فهو مرتد.

وقد قاتل الصديق ﷺ البغاةَ والمرتدِّين؛ فأما البغاة فهم الذين منعوا الزكاة بتأويل، ظنّاً منهم أنها سقطت بموت النبي ﷺ، وأما المرتدون فهم الذين أنكروا وجوبها، وخرجوا عن دين الإسلام بدعوى نبوة غير محمد ﷺ»[1].

فأدخل في مفهوم البغي منعَ الحق، ولم يحصره في قصد خلعِ الإمامِ.

ثالثاً: الشافعية:

وأما الشافعية، فقد تقدَّم نقل كلام الشافعي رحمه الله تعالى، وهو دالٌّ على أنهم يقاتَلُون عندَه للمعنى المذكور عند المالكية؛ لأنه جعل الغاية من قتالهم أن يؤدوا الحق الذي امتنعوا منه.

وقد جعل الشافعي رحمه الله قتال أبي بكر لمانعي الزكاة أصلاً قاس عليه قتال البغاة بجامع امتناع كلا الطائفتين الحق الواجب عليها ونصبها القتال دونه، قال: «ومانع الصدقة ممتنع بحق ناصبٌ دونَه فإذا لم يختلف أصحاب رسول الله ﷺ في قتاله فالباغي يقاتل الإمامَ العادل في مثل هذا المعنى في أنه لا يعطي الإمام العادل حقاً إذا وجب عليه ويمتنع من حكمه، ويزيد على مانع الصدقة أن يريد أن يحكم هو على الإمام العادل ويقاتله فيحل قتاله بإرادته قتاله الإمام.

وكلا هذين متأول؛ أما أهل الامتناع فقالوا: قد فرض الله علينا أن نؤديها إلى رسوله كأنهم ذهبوا إلى قول الله ﷻ لرسوله ﷺ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] وقالوا: لا نعلمه يجب علينا أن نؤديها إلى غير رسول الله ﷺ، وأما أهل البغي فشهدوا على من بغوا عليه بالضلال ورأوا أن جهاده حق فلم يكن على واحد من الفريقين عند تقضي الحرب قصاص عندنا والله تعالى أعلم»[2].

---

(١) «أحكام القرآن» لابن العربي (٤/ ١٥٣)، ونقله عنه ابن شاس في «عقد الجواهر الثمينة» (٣/ ٢٩٣)، وعن ابن شاس القرافي في «الذخيرة» (١٢/ ٥)، والمواق في «التاج والإكليل» (٨/ ٣٦٩)، وعبارة ابن العربي هذه اعتمدها خليل بن إسحاق في «مختصره» فقال في تعريف الفرقة الباغية: «فرقةٌ خالفت الإمام لمنع حق أو لخلعه».

(٢) «الأم» للشافعي (٥/ ٥١٧ ـ ٥١٨).

وكثير من الشافعية يجعلون قتال مانعي الزكاة من قتال البغاة[١]، إلا أن أبا حامد الغزالي رَحِمَهُ اللهُ لم يرهم كذلك لأن من شرط الباغي أن يكون متأولاً وهم عنده ليسوا كذلك[٢].

وهذا مخالف لنصِّ الشافعي، إذ قد نصَّ على أن مانعي الزكاة الذين قاتلهم أبو بكر كانوا متأوِّلين، ويصح كلام الغزالي في غيرهم من مانعي الزكاة ومانعي غيرها من الحقوق والحدود غير المتأولين.

فإذا تقرَّرَ هذا؛ فالنظر في المعنى الذي من أجله يقاتل مانعي الزكاة عند الشافعية باعتبارين:

الأول: باعتبار تحقق شرط التأول فيهم، فإنهم يقاتلون للمعنى الذي يقاتل من أجله البغاة، وقد أوجزه أبو المعالي الجويني بقوله: «من يمتنع عن بذل الطاعة فإن لم يكن ذا منعة، قهره السلطان وحَمَله على توفية ما عليه، فإن تجمعوا وصاروا أصحاب شوكة ومَنَعة، فلا سبيل إلى الترك ولا طريق إلى تحصيل الطاعة إلا بالقتال، وإنما يُقاتَل أهل البغي لهذا؛ من حيث إنهم امتنعوا عن الانقياد، وأبدَوْا الاستقلال والاستبداد»[٣].

فجعل المعنى امتناعهم بشوكة بحيث لا تحصل الطاعة إلا بالقتال، وهذا موافق للمعنى المتقدِّم عن المالكية.

الثاني: باعتبار عدم تحققه، فقد تقدَّم أنهم لا يأخذون أحكام البغاة، وقال أبو الحسن الماوردي في بيان أحكامهم: «فأما مانعو الزكاة من بعد أبي بكر فضربان:

أحدهما: من منعها مستحلاً لمنعها، فيكون باستحلال المنع مرتداً، وإن لم يكن المانع منها في عهد أبي بكر مرتداً.

والفرق بينهما: إن المنع الأول كان قبل الإجماع على إبطال ما اشتبه عليهم من حكم الآية، فكان لتأويل الشبهة مساغاً، والمنع الحادث بعده قد انعقد

---

(١) انظر: «الحاوي الكبير» للماوردي (١٣/ ١٠١)، «المهذب» (٣/ ٢٤٩)، «شرح الوجيز» للرافعي (١٢/ ٧٠).

(٢) «الوسيط» للغزالي (٦/ ٤١٦)، و«الوجيز» له (ص٤١٦)، والغزالي متَّبع لشيخه أبي المعالي في عدم اعتبار تأول مانعي الزكاة تأولاً معتبراً، انظر: «نهاية المطلب» (١٧/ ١٣٩).

(٣) «نهاية المطلب في دراية المذهب» للجويني (١٧/ ١٣٨).

الإجماع على إبطال الشبهة فيه، فلم يكن للتأويل مساغ، فافترقا في حكم الردة لافتراقهما في حال الإجماع.

والضرب الثاني: أن يمنعوا منها غير مستحلين لمنعها، فيجوز قتالهم على أخذها منهم، فإن قدر الإمام على أموالهم وأخذ زكاتها منها بغير قتال نُظر: فإن قدر عليها لرفع أيديهم عنها مع القدرة على الدفع عنها لم يقاتلهم لأن هذا تمكينٌ من الزَّكاة، وإن كان لعجزهم عن الدفع عنها، كان على قتالهم، حتى يظهروا الطاعة بأدائها طوعاً»[1].

قلت: هذا التفريق الذي ذكره الماوردي بين قدرة المانعين على الدفع وعجزهم عنه، وجعله الثاني مبيحاً لقتالهم باعتبار أنهم لم يؤدوها طوعاً؛ تفريق لا دليل عليه ولا معنى له، بل نصُّ الشافعي لا يساعده، إذ قد قال ـ كما تقدم نقله عنه ـ: «متى منع فرضاً قد لزِمَه لم يُترَك ومنعَه حتى يؤدِّيَه أو يُقتل»، فجعل العبرة بأدائه ولم يفرق بين تأديته له طوعاً أو كرهاً.

رابعاً: الحنابلة:

جاء عن الإمام أحمد روايتان، الأولى تدل على أن مانعي الزكاة يقاتلون عنده قتال البغاة، والثانية تدل على أنهم يقاتلون قتال المرتدِّين.

عن أبي بكر المروذي قال: سألت أبا عبد الله عن القوم إذا منعوا الزكاة يقاتلون عليها؟ قال: «إذا كان إمام عدل قاتلهم عليها».

قال: وسمعت أبا عبد الله يقول: «إذا منعوا الزكاة يحاربون مع الإمام العادل»، وذهب إلى فعل أبي بكر رضي الله عنه[2].

وقد استدل ابن قدامة رحمه الله تعالى بفعل أبي بكر في تأصيله لقتال البغاة[3].

وعن الميموني قال: «يا أبا عبد الله، من منع الزكاة يقاتل؟ قال: قد قاتلهم أبو بكر رضي الله عنه.

---

(١) «الحاوي الكبير» للماوردي (١٣/ ١١١ ـ ١١٢).

(٢) «أهل الملل والردة والزنادقة» للخلال (ص٥٥٢).

(٣) «الكافي» لابن قدامة (٤/ ٥٥)، و«المغني» له (٨/ ٥٢٣).

قلت: فيُوَرَّث ويُصلَّى عليه؟ قال: إذا منعوا الزكاة كما منعوا أبا بكر، وقاتلوا عليها لم يُوَرَّث، ولم يُصَلَّ عليه، فإذا كان الرجل يمنع الزكاة من بخل أو تهاون لم يقاتل ولم يحارب على المنع يورث ويصلى عليه، حتى يكون يدفع عنها بالخروج والقتال كما فعل أولئك بأبي بكر، فيكون حينئذ يحارب على منعها، ولا يُوَرَّث، ولا يُصَلَّى عليه»(١).

وهذه الرواية تدل على أن المعنى الذي يُقاتَل من أجله مانعو الزكاة أنهم يمنعونها ويدفعون عنها بالقتال والخروج، وهو موافق لما تقدَّم عن المالكية والشافعية، إلا أنه ـ في هذه الرواية ـ لا يعطيهم أحكام البغاة، وإنما أحكام المرتدِّين من عدمِ الصلاة عليهم وعدم التوريث، قال أبو يعلى بعد أن ذكر هذه الرواية: «وظاهر هذا أنه يكفرُ بالقتال على منعها؛ لأنَّ أبا بكر ﷺ قطع على مانعي الزكاة بالكفر وقال: لا حتى تشهدُوا أن قتلاكم في النار»(٢).

والصحيح في المذهب ـ كما قال المرداوي ـ أنهم لا يكفرون قال: «وعليه أكثر الأصحاب، قال ابن قدامة وغيره: هذا ظاهر المذهب، وجزم به في الوجيز وغيره، وقدمه في الفروع وغيره»(٣).

وقد قال بالتكفير القاسم بن سلام كما تقدم النقل عنه، وعدم التكفير هو قول جمهور الفقهاء، ويدل عليه أمور:

الأول: أنهم لو كانوا كافرين لما شك عمر في قتالهم، كما لم يشك في قتال مسيلمة والأسود وطليحة وغيرهم ممن ادعى النبوة أو رجع إلى عبادة الأوثان.

قال ابن قدامة: «ووجه الأول ـ أي: القول بعدم التكفير ـ أن عمر وغيره من الصحابة امتنعوا من القتال في بدء الأمر ولو اعتقدوا كفرهم لما توقفوا عنه.

ثم اتفقوا على القتال وبقي الكفر على أصل النفي»(٤).

الثاني: أنهما لو اختلفا في كفرهم لبيَّن أبو بكر لعمرَ الفعل أو الاعتقاد المُكفِّر الذي وقعوا فيه، ولكن جوابه لا يدل على ذلك.

---

(١) «أهل الملل والردة والزنادقة» للخلال (ص٥٥٤).
(٢) «الروايتين والوجهين» لأبي يعلى (١/ ٢٢١).
(٣) «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» للمرداوي (٣/ ١٨٩).
(٤) «المغني» لابن قدامة (٢/ ٤٢٩).

وإلى هذين الوجهين أشار الإمام الشافعي بقوله: «في قول أبى بكر: «هذا من حقها، لو منعوني عناقاً مما أعطوا رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه» معرفة منهما معاً بأن مِمَّن قاتلوا من هُو على التمسك بالايمان، ولولا ذلك: ما شك عمر في قتالهم، ولقال أبو بكر: قد تركوا لا إلٰه إلا الله فصاروا مشركين.

وَذَلِكَ بَيِّنٌ فِي مُخَاطَبَتِهِم جُيُوشَ أَبِي بَكرٍ، وَأَشعَارِ مَن قَالَ الشِّعرَ مِنهُم، وَمُخَاطَبَتِهِم لِأَبِي بَكرٍ بَعدَ الإِسَارِ.

وَقَالُوا لِأَبِي بَكرٍ بَعدَ الإِسَارِ: مَا كَفَرنَا بَعدَ إِيمَانِنَا وَلَكِن شَحِحنَا عَلَى أَموَالِنَا»[١].

الثالث: أن عمر رضي الله عنه قال بعد ذلك: «فَواللهِ ما هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَ أَبي بَكْرٍ رضي الله عنه لِلْقِتَالِ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ»، ولو كان الخلاف في التكفير لقال: «فَواللهِ ما هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَ أَبي بَكْرٍ رضي الله عنه لِلتكفير فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ». وهذا ظاهر جداً.

وقد استُدِلَّ للقول بالتكفير بأدلة[٢]:

الأول: ما ذكره أبو يعلى، وهو حديث: «تدون قتلانا ولا ندي قتلاكم»[٣].

وأجابَ ابنُ قُدامة عنه، بأنَّ «هذه قضيةٌ في عينٍ فلا يتحقَّقُ من الذين قال لهم أبو بكر هذا القولَ»[٤].

قلت: الذين قال فيهم أبو بكر هذا القولَ، هم وفد بُزاخة، وهم ليسوا من مانعي الزكاة وإنما من أتباع طليحة الأسدي.

الثاني: إجماع الصحابة على تسميتهم بأهل الردة، قال أبو يعلى: «وأيضاً فإنَّه إجماع الصحابة، وذلك أنهم نسبُوا الكفر إلى مانع الزكاة وقاتلُوه وحكموا

---

(١) «الأم» (٤/ ٢٢٨).

(٢) اقتصرت هنا على مناقشة الأدلة التي ذكرها بعض الحنابلة، أما ما استدل به من انتصر للقول بالتكفير من المعاصرين فقد ناقشته في مقال منشور بعنوان: «حكم مانعي الزكاة الذين قاتلهم أبو بكر والصحابة رضي الله عنهم في حروب الردَّة».

(٣) وهو حديث طارق بن شهاب الآتي ذكره بعد هذا.

(٤) «المغني» لابن قدامة (٢/ ٤٢٩).

عليه بالردة، ولم يفعلوا مثل ذلك بمن ظهر منه الكبائر ولو كان الجميع كفراً لسَوّوا بين الجميع»[١].

والجواب عن هذا من وجهين:

الأول: عدم التسليم بإجماع الصحابة ﷺ على هذه التسمية، وهذا أمر لا يدرك إلا بنقل موثق، وشيوع التسمية ليس حجة على إجماع الصحابة[٢].

الوجه الثاني: أنه لو سُلِّم إجماع الصحابة على تسميتهم بأهل الردَّة، فلا يلزم من ذلك أن يكونوا كُفَّاراً، قال الشافعي ﷺ بعد كلامه المتقدم: «فإن قال قائل: ما دل على ذلك، والعامة تقول لهم أهل الردة؟.

قال: فهو لسان عربيٌّ؛ فالردة: الارتدادُ عمَّا كانوا عليه بالكفر، والارتدادُ بمنع الحق، ومن رجع عن شيءٍ جاز أن يُقال ارتد عن كذا»[٣].

فتبين بهذا غلط أبي يعلى في اعتماده على تسمية الصحابة لهم بأهل الردة في بيان إجماعهم على التكفير - إن سُلِّم لهم أن هذه التسمية أجمع عليها الصحابة - على أن له كلاماً نقله عنه ابن القيم يقرر فيه إعذار مانعي الزكاة بالتأول والجهل[٤].

وقد اعترض على هذا التقرير الشيخ سليمان بنُ سحمان النجدي فقال: «وأما قول ابن حجر: «إن تسمية هؤلاء أهل الردة تغليباً مع الصنفين الأولين وإلا فليسوا بكفار»[٥] انتهى؛ فهذا تأويل منه، وليس بأبشع ولا أشنع مما تأوَّلوه في الصفات وقد ثبت ذلك في الكتاب والسُّنَّة لأنهم رأوا ذلك مستحيلاً في عقولهم، وإذا كان صدر منهم ذلك في صفات رب العالمين وتأولوها بما يليق بجلال الله

---

(١) «مسائل الإيمان» لأبي يعلى (ص٣٣٠ - ٣٣٢).

(٢) انظر إلى كلام الشافعي الآتي كيف نسب هذه التسمية للعامة، وابن عبد البر ينسبها إلى بعض الصحابة، أما إجماعهم عليها فيحتاج إلى نقل صحيح، وما قاله الدكتور سفر الحوالي في «الظاهرة» (٢/٤٤٧) من أن هذه التسمية ثابتة في الأحاديث الصحيحة فيعوزه الدليل.

(٣) «الأم» (٤/٢٢٧)، وانظر: «معالم السنن» للخطابي (٢/٦)، و«التمهيد» لابن عبد البر (٢١/٢٨٢).

(٤) «بدائع الفوائد» (٣/٦١٨).

(٥) «فتح الباري» (١٢/٢٧٧).

و[عظمته][١]، فكيف لا يتأولون ما صدر من الصحابة مما يخالف آراءهم وتحيله عقولهم، وقد بينا ما في ذلك من الوهم والغلط على الصحابة بمجرد ما فهموه ورأوا أنه الحق»[٢].

ويمكن نقض هذا التقرير بمسلكين:

الأول: أن لفظ الردة يستعمل في اللغة والشرع في المعنيين المذكورين: الارتدادُ بالكفر، والارتدادُ بمنع الحق، والقرائن تبين المعنى المراد، وليس لأحد أن يزعم دلالته على معنى من المعنيين إلا بالنظر في القرائن، وقد بيَّنَّا الدليل على أن المراد هو المعنى الأول، أما أن يُدَّعى أن المعنى الأول هو الظاهر والثاني هو المؤول، فهذا مبني على نظرية الوضع اللغوي وهي نظرية باطلة. وهذا المسلك هو الصحيح.

الثاني: سلَّمنا جدلاً أنه ظاهرٌ في المعنى الأول، لكنَّنَا عدلنا عن الظاهر إلى المؤول لدليل صحيح، فهو تأويل صحيح، وليس من جنس التأويل المذموم الذي ذكره الشيخ منه تأويل آيات الصفات.

ولك أن تعجب من إغلاظ الشيخ على القائلين بهذا المعنى وزعمه أنه من التأويل المذموم مع أن الإمام الشافعي يقول به، فهل يمكن أن يقولَ الشيخُ ما قاله في الشافعي؟!

---

(١) في المطبوع: «وعصمته»، وكأنه يريد: أنهم تأولوها بما يليق بجلال الله وعظمته في رأيهم الفاسد.

(٢) «تبرئة الشيخين الإمامين» لابن سحمان (ص٥٦).

الفصل الثالث

عقوبة المرتد في البحث الفقهي

عقوبة المرتد في البحث الفقهي

هذا الفصل لبحث بعض الأحكام التفصيلية المتعلقة بالردَّة، التي ذكرها أئمة الفقه والحديث في مصنفاتهم، وقد جمعت فيه ما وقفت عليه من أحاديث عن الخلفاء الراشدين ﷺ في باب الردَّة، ثم بحثت في المسائل المتعلقة بهذه الأحاديث، وجعلت ذلك في مبحثين:

المبحث الأول: في المسائل المتعلقة بالردَّة عموماً وهي خمس مسائل: حكم المرتدة، وحكم استتابة المرتد، وتوقيت الاستتابة، وميراث المرتد، وأمان المرتد.

والمبحث الثاني: أبحثُ فيه ثلاث مسائل متعلقة بالردَّةِ الجماعية على جهة الخصوص، وهي حكم ضمان المرتدين ما أتلفوه، وحكم منع المرتدين من السلاح بعد دخولهم الإسلام، وحكم نساء وذراري المرتدِّين.

وقد سلكتُ في بحث هذه المسائل طريقة كتب أحاديث الأحكام، فأذكر أولاً الحديث المتعلق بالمسألة، وأخرجه في الحاشية تخريجاً تامّاً، ثم أذكر احتجاج من احتج به من الفقهاء، ثم أذكر أقوال الفقهاء فيها، وأعتني بنَقلِ أقوال فقهاء الصحابة والتابعين ﷺ، ثم بنقل أقوال فقهاء الأمصار من بعدهم لا سيما الأئمة الأربعة، ثم أذكر حجج كل قول وأناقشها.

والمقصود من بحث هذه المسائل ثلاثة أمور:

الأمر الأول: إثبات أن الأحاديث الواردة عن الخلفاء الراشدين في عقوبة المرتدِّ كان معمولاً بها لدى الفقهاء بعدهم من السلف والأئمة، يتفقهون فيها ويأخذون منها الأحكام.

الأمر الثاني: أننا نبحث في عقوبة المرتدِّ، وبعض هذه المسائل تدخل في عقوبة المرتد، إذ إن عقوبة المرتد لا تقتصر على الجانب الجنائي، بل هناك عقوبات مدنية، فنحتاج ـ مثلاً ـ أن نبحث حكم ماله واختلاف الفقهاء فيه.

الأمر الثالث: معرفة مواطن الإجماع والاختلاف في باب الردَّة، وهذه من المهمَّات للباحث في كل باب من أبواب الفقه، وقد ذكر الأصوليون في شروط المفتي «العلمَ بأقاويلِ السلف فيما أجمعُوا عليه، واختلفُوا فيه، ليتَّبع الإجماعَ، ويجتهدَ في الرأي مع الاختلافِ»[1].

---

(١) «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي (٢/ ٣٣٠ ـ ٣٣١).

المبحث الأول

الأحكام المتعلِّقة بالردة

المطلب الأول

حكم المرتدة

عن سعيد بن عبد العزيز التنوخي: «أنَّ امرأةً يُقال لها أم قرفة كفرت بعد إسلامها، فاستتابها أبو بكر الصديق فلم تتب، فقتلَها»[١].

هذا الحديث استُدِلَّ به على وجوب قتل المرأة المرتدة، قال الإمام الليث بن سعد رحمه الله تعالى بعد روايته: «وذاك الذي سمعنا، وهو رأيي»، قال عبد الله بن وهب رحمه الله تعالى: «وقال لي مالك مثل ذلك»[٢].

---

(١) أخرجه الدارقطني برقم (٣٢٠٢) عن الوليد بن مسلم، وابن وهب في كتاب المحاربة من «جامعه»، وابن القاسم ـ كما في «البيان والتحصيل» (١٦/ ٣٩٢) ـ، والبيهقي برقم (١٦٨٧٣) عن الليث، وأبو عبيد في الأموال برقم (٤٩٧) عن أبي مسهر، وقال أبو عبيد عقبه: «وأنا أحسبها غيرها؛ لأنَّ أم قرفة قتلت في عهد النبي ﷺ، كذلك يروى في المغازي».

(٢) «السنن الكبرى» للبيهقي عقب حديث (٣٢٠٢).

وقال أبو الوليد ابن رشد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنما جاء هذا الحديث حُجَّةً على أهل العراق في قولهم: المرأة إن ارتدَّت تُحبس وتُكره على الإسلام ولا تُقتل»[(١)].

وأبى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى الاحتجاج بهذا الحديث على قتل المرتدة لضعفه، قال: «فما كان لنا أن نحتجَّ به إذ كان ضعيفاً عند أهل العلم بالحديث»[(٢)].

قال البيهقي: «ضعفُه في انقطاعِه، وقد رويناه من وجهين مرسلين»[(٣)].

وقد اختُلِف في حكم المرتدة على أقوال:

القول الأول: يجب قتلها كما يجب قتل الرجل المرتد، قال به من التابعين: النخعي وحماد ابن أبي سليمان والزهري والحسن البصري ومكحول.

وقال به من فقهاء الأمصار: مالك والأوزاعي والليث وابن أبي ليلى والشافعي وأحمد وإسحاق وأبو عبيد.

وعمدة هذا القول: عموم الأحاديث الدالة على وجوب قتل المرتد، وأنه لا فرق في عقوبة الزنا والقتل والقذف بين الرجل والمرأة؛ فكذلك في الردَّة.

قال الشافعي: «إنَّ قتلَها نصٌّ في سُنَّة رسول الله ﷺ لقوله: «**من بدل دينه فاقتلوه**»، وقوله: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس**»؛ كانت كافرةً بعد إيمان فحلَّ دمُها، كما إذا كانت زانية بعد إحصان أو قاتلة نفس بغير نفس قُتِلت، ولا يجُوز أن يُقام عليها حدٌّ ويعطَّل الآخر.

وأقول: القياس فيها على حكم الله تبارك وتعالى ـ لو لم يكن هذا ـ أن تقتل، وذلك أن الله تعالى لم يُفرِّق بينها وبين الرجل في حدٍّ؛ قال الله ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقال ـ جلَّ ذكره ـ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ

(١) «البيان والتحصيل» لابن رشد (١٦/ ٣٩٢).
(٢) «السنن الكبرى» للبيهقي عقب حديث (٣٢٠٢)، وكلام الشافعي في «الأم» (٧/ ٥٧٨).
(٣) «السنن الكبرى» للبيهقي عقب حديث رقم (١٦٨٧٣)، والوجه الثاني المرسل: عن خالد بن يزيد عن أبيه، أخرجه برقم (١٦٨٧٢)، وأخرجه ابن المنذر في الأوسط برقم (٤٦٦).

يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]؛ فقال المسلمون في اللاتي يرمين المحصنات يجلدن ثمانين جلدة ولم يفرقوا بينها وبين الرجل يرمي إذ رمت فكيف فرَّقتَ بينها وبين الرجل في الحد؟»[١].

والقول الثاني: أن المرتدة لا تقتل، بل تُحبَس وتُجبَر على الإسلام؛ قال بهذا القول سفيان الثوري وأبو حنيفة وأبو يوسف[٢].

إلا أن أبا حنيفة لما كان من أصله أن الأحكام في الدماء والأموال تتبع حكم الدار[٣]؛ فإنه إذا ظفر بالمرأة المرتدَّة في دار الحرب يحكم عليها بالسبي كما يحكم على نساء أهل الحرب، ولا يُحكم عليها بالسبي في دار الإسلام لأنها ليست بدار استرقاق.

واحتجَّ أبو حنيفة بحديث رواه عن عاصم بن أبي النجود عن أبي رزين عن ابن عبَّاس رضي الله عنهما قال: «لا يُقتل النساء إذا هُنَّ ارتددن عن الإسلام، ولكن يحبسن ويدعين إلى الإسلام ويُجبَرن عليه»[٤].

---

(١) «الأم» للشافعي (٧/ ٤١٩ ـ ٤٢٠)، ونحوه في «الأوسط» لابن المنذر (١٣/ ٤٧٢ ـ ٤٧٣)، و«الإشراف على نكت مسائل الخلاف» للقاضي عبد الوهاب (٤/ ١٧٤).

(٢) «الخراج» لأبي يوسف (ص١٨٠)، وهذا هو القول الجديد لأبي يوسف، قال الطحاوي في «مختصر اختلاف العلماء» (٣/ ٤٧١): «وقد كان أبو يوسف يقولُ تُقتَل ثم رجع ثم قال لا تُقتَل»، وقد ذُكِر للشافعي أن أبا يوسف يقول بقتل المرتدة ـ بناء على قوله القديم في ما يبدو ـ فقال: «أرجو أن يكون ذلك خيراً له؛ ما يزيدُ قولُه قولَنا قُوَّةً ولا خلافُه وهناً!» «الأم» (٧/ ٤٢٠).

(٣) شرحت هذا الأصل مفصلاً في مقال بعنوان «مناقشة التوظيف التنويري لقول أبي حنيفة بقتل المسلم بالذمي» منشور في العدد الرابع من مجلة «حراس الشريعة»، وهو مهم لفهم مذهبه في مسألة ضمان المرتدين ما أتلفوه ومسألة سبي نساء وذراري المرتدين.

(٤) أخرجه أبو يوسف في «الخراج» (ص١٨٠ ـ ١٨١)، ومحمد بن الحسن في «الآثار» ـ كما في «نصب الراية» (٣/ ٤٥٧) ـ، وابن أبي شيبة برقم (٣٢٧٧٣) عن وكيع والدارقطني برقم (٣٤٥٨)، عن أبي قطن والبيهقي برقم (١٦٨٦٩)، عن أبي يحيى الحماني خمستهم (أبو يوسف ومحمد ووكيع وأبو قطن وأبو يحيى) عن أبي حنيفة به.

وأُعلَّ هذا الحديث بضعف أبي حنيفة وتفرُّده به دون أصحاب عاصم المعروفين بالرواية عنه، وقد كان أبو بكر بن عياش ـ وهو من خواص أصحاب عاصم والمعروفين بصحبته ـ ينكر سماع أبي حنيفة هذا الحديث كما في «تاريخ بغداد» (١٥/ ٥٧٣).

وجاء الحديث أيضاً عن سفيان الثوري؛ رواه عبد الرزاق في «مصنفه» برقم (١٨٧٣١) =

وأجاب الفريق الأول بتضعيف الحديث(١).

واحتج الحنفية بنهي النبي ﷺ عن قتل النساء، وتقرير ذلك: أن كل من لا يباح قتلُه بالكفر الأصلي لا يباح بالردة، ومن لا يباح قتله بالكفر الأصلي هو من لم يكن أهلاً للقتال، فدل هذا على عدم إباحة قتل من لم يكن أهلاً للقتال من المرتدِّين، فتُخَصص الأحاديث الدالة على قتل المرتد بمن لم يكن أهلاً للقتال، كما خُصِّصت الآيات الدالة على قتل الكفار الأصليين بمن لم يكن أهلاً للقتال(٢).

وأنت ترى أن هذه الحُجة تعطي ما هو أعم من المطلوب، إذ المطلوب إثبات أن المرأة المرتدة لا تقتل، والحجة تدل على عدم قتلها وعدم قتل كل من لم يكن أهلاً للقتال، والضابط لدى الحنفية في أهلية القتال هو في صلاحية البنية له لا في مباشرته(٣).

وهذه النتيجة تؤدي إلى عدم قتل المريض والمقعد إذا ارتدَّا لأنهما ليسا من أهل القتل، وهذا مما أبطل به القائلون بوجوبِ قتل المرتدة قولَ الحنفية؛ قال سحنون التنوخي: «وقول من قال إن قول النبي ﷺ من بدل دينه فاقتلوه، إنما هو فيمن حكم النبي ﷺ فيه لو كان كافراً أو حربياً؛ يلزمُه أن يقول في الأعمى

= ـ وعنه ابن المنذر في «الأوسط» برقم (٩٦٤٧) ـ عن سفيان عن عاصم، ورواه الدارقطني برقم (٣٢١٢) عن عبد الرزاق أيضاً إلا أنه قال: عن سفيان عن أبي حنيفة عن عاصم.

وأخرج ابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل» (١/٦٦) عن يحيى القطان أنه قال: سألت سفيان عن حديث عاصم: قول ابن عباس في المرتدة، فأنكره وقال: ليس من حديثي.

وقال عبد الله بن أحمد «العلل ومعرفة الرجال» (٣/٧٣): حدَّثني أبي قال: حدثني عبد الرحمٰن بن مهدي قال: سألتُ سفيان عن حديث عاصمٍ في المرتدة؟ فقال: أما من ثقةٍ فلا. قال أبي: وكان أبُو حنيفة يحدِّثُه عن عاصمٍ.

وتابع أبا حنيفة أبو مالك النخعي كما أخرجه عنه الدارقطني برقم (٣٢١٣)، ولا يعتدُّ بمتابعته لضعفه.

(١) بذا أجاب الإمام الشافعي مناظره لما احتج عليه بهذا الحديث انظر: «الأم» (٧/٤١٨).

(٢) انظر: «شرح مختصر الطحاوي» للجصاص (٦/١٢٢)، «المبسوط» للسرخسي (١٠/١٠٩)، «فتح القدير» للكمال ابن الهمام (٦/٦٧)، «الاختيار لتعليل المختار» للموصلي (٤/٩٥).

(٣) انظر تفصيل ذلك في: «شرح السير الكبير» للسرخسي (٥/١٨٠٧ ـ ١٨٠٨).

والمقعد يرتدَّان: لا يقتل؛ لأنه لو كان كافراً لم يقتل، فهذا غير مقول»[١].

فصار محل النظر في المسألة في التعارض بين الأحاديث الآمرة بقتل المرتد وبين الأحاديث الناهية عن قتل النساء، ولما كان النَّوعان من الأحاديث ثابتاً لدى الجميع، وجب الجمع بينهما على الجميع، وصورة التعارض بين الحديثين هو التعارض بين عمومين كل واحد منهما عامٌّ من وجه خاصٌّ من وجه، فالأمر بقتل المرتد عامٌّ في الرجل والمرأة خاصٌّ في المرتدين، والنهي عن قتل النساء عامٌّ في الأصلية والمرتدة خاصٌّ في النساء، فتوارد الأمر والنهي على محل واحد وهو المرأة المرتدة، فوجب طلب دليل لتخصيص أحد العمومين بالآخر، أو ترجيح أحدهما على الآخر.

أما تخصيص أحد العمومين بالآخر:

فعلى مذهب الجمهور: يُخصُّ النهي عن قتل النساء بسببِه، وهو أن النبي ﷺ قاله لما وُجِدت امرأة مقتولة في بعض مغازيه ﷺ، فدل هذا أن النهي عن القتل إنما هو خاصٌّ بالكافرات الأصليات في دار الحرب[٢]، وقد أجاب الإمام أحمد عن حجة الثوري وأبي حنيفة إلى أن الحديث خاص بنساء أهل الحرب[٣].

وأجاب الحنفية عن هذا الاحتجاج: بأن خروج الكلام على سبب لا يوجب اعتبار السبب إذا كان اللفظ أعمَّ من السبب[٤].

والجواب عنه: أننا لما لم نجد في الحديث المعارِض لهذا ما يدل على أنه خاصٌّ، فأبقيناه عامّاً، ولجأنا إلى اعتبار السبب هنا في التخصيص مع أن اللفظ عامٌّ لوجود المعارِض وضرورة الجمع بينهما، وإلا بقيا متعارضين[٥].

وعلى مذهب الحنفية: يخصُّ الأمر بقتل المرتد بمذهب راوي الحديث،

---

(١) «النوادر والزيادات» لابن أبي زيد (١٤/ ٤٩٥)، وبالشيخ الفاني والأجير نقض الشافعي قياسهم؛ انظر: «الأم» (٢/ ٥٧٨)، (٧/ ٤١٨ ـ ٤١٩).

(٢) «الحاوي الكبير» للماوردي (١٣/ ١٥٧).

(٣) «أحكام أهل الملل والردة والزنادقة» للخلال.

(٤) «شرح مختصر الطحاوي» للجصاص (٦/ ١٢٠).

(٥) «الحاوي الكبير» للماوردي (١٣/ ١٥٧)، ونقله عنه الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٢٨٢).

وهو ابن عباس رضي الله عنهما، فيخرُج النساء من العموم، وهذا بناء على القول بصحة تخصيص الحديث بمذهب راويه[(١)].

والجواب عنه: بالمنازعة في ثبوت الحديث عن ابن عباس، وبالمنازعة - على فرض ثبوته - في صحة تخصيص الحديث بمذهب راويه.

أما مسلك ترجيح أحد العمومين على الآخر: فإن من طرق ترجيح العمومات المتعارضة: ترجيح الحديث الذي ذُكِر فيه الحكم مع العلَّة، على الحديث الذي ذُكِر فيه الحكم دون العلة.

فعلى مذهب الجمهور: يُرجَّح عموم قوله ﷺ: **«من بدَّل دينه فاقتلوه»** على عموم النهي عن قتل النساء والصبيان؛ لأنه ذُكِر فيه علة القتل وهي تبديل الدين[(٢)].

وقدح أبو بكر الجصَّاص في هذه العلة بأن المرتدَّ لا يستحق القتل لتبديل الدين فحسب؛ لأنه لو أسلم لم يقتل، ولو كان قتله مستحقاً لتبديل الدين فحسب؛ لاستحقه وإن أسلم، كما أن الرجم لما كان مستحقاً للزنى لم تكن توبته مسقطة له، وكما أن القصاص المستحق بقتل الغير لا تسقطه التوبة، فسقط اعتبار العموم في هذا الخبر[(٣)].

والجواب عن هذا بتفهيم المقصود من تبديل الدين الذي جعلناه علَّةَ الحكم، والمقصود به هو الإقامة على التبديل والاستمرار عليه، قال الإمام أحمد رحمه الله: «التبديل الإقامة على الشرك، فأمَّا من تاب فإنه لا يكون تبديلاً أرجو»[(٤)].

ويدل على ذلك حديث: «التارك لدينه المفارق للجماعة»، قال ابن تيمية: «المبدل للدين هو المستمر على التبديل دون من عاد، وكذلك قولُه: «التارك لدينه المفارق للجماعة» فإن من عاد إلى دينه لم يجز أن يقال: هو تارك لدينه

---

(١) «شرح مختصر الطحاوي» للجصاص (٦/ ١٢١).
(٢) «حاشية العطار على شرح المحلي» (٢/ ٤١٠).
(٣) «شرح مختصر الطحاوي» للجصَّاص (٦/ ١٢١) ونحوه في «المبسوط» للسرخسي (١٠/ ١١٩ - ١١٠).
(٤) «مسائل الإمام أحمد» لابنه صالح رقم (١١٩٢).

ولا مفارق للجماعة»[١].

وأما على مذهب الحنفية فيقال: «مثل هذه القوة حاصلة لعموم النهي عن قتل النساء أيضاً، وهو تعليله بقوله: ما كانت هذه لتقاتل، وفيه قوة أخرى وهي بقاؤه على عمومه في غير محل النزاع اتفاقاً بخلاف عموم حديث: «**من بدل دينه فاقتلوه**»، فإنه مخصص بمن بدل دينه من الكفر إلى الإسلام»[٢].

هذا، ومن تأمل في كلا القولين؛ وجد أن الجمهور يلحظون وصف الإسلام السابق في المرأة المرتدة، فينظرون إلى ردتها كما ينظرون إلى الجرائم التي تقترفها وهي مسلمة ـ كالزنا والسرقة ـ من جهة عدم التفريق بينها وبين الرجل في العقوبة، أما الحنفية فلا يلحظون ذلك، ولا يلحظون إلا كونها امرأة كافرة الآن، فيتعاملون معها كما يتعاملون مع الكافرة الأصلية من جهة الكفِّ عن قتلِها، والله أعلم بالصواب.

وفي المسألة قول ثالث: وهو أنها تسبى سواء في دار الحرب أو في دار الإسلام، وهو قول قتادة؛ قال: «تسبى وتباع، وكذلك فعل أبو بكر بنساء أهل الردة باعهم»[٣].

وقال عمر بن عبد العزيز: «تباع بأرض ليس فيها من أهل دينها أحد»[٤].

المطلب الثاني

حكم استتابة المرتد

عن داود بن أبي هند، عن عامر الشعبي، عن أنس بن مالك ﵁ قال: بعثني أبو موسى بفتح تستر إلى عمر ﵁، فسألني عمر ـ وكان ستة نفر من بني بكر بن وائل قد ارتدوا عن الإسلام، ولحقوا بالمشركين ـ، فقال: ما فعل النفر من بكر بن وائل؟

قال: فأخذت في حديث آخر لأشغله عنهم!

---

(١) «الصارم المسلول على شاتم الرسول» لابن تيمية (ص٤٤٩).
(٢) «إعلاء السنن» للتهانوي (١٢/ ٦١٦ ـ ٦١٧).
(٣) أخرجه عبد الرزاق برقم (١٨٧٢٨).
(٤) أخرجه عبد الرزاق برقم (١٨٧٢٩).

فقال: ما فعل النفر من بكر بن وائل؟

قلت: يا أمير المؤمنين، قوم ارتدوا عن الإسلام، ولحقوا بالمشركين، ما سبيلهم إلا القتل؟

فقال عمر: لأن أكون أخذتهم سلماً، أحب إلي مما طلعت عليه الشمس من صفراء أو بيضاء.

قال: قلت: يا أمير المؤمنين، وما كنت صانعاً بهم لو أخذتهم؟ قال: كنت عارضاً عليهم الباب الذي خرجوا منه، أن يدخلوا فيه، فإن فعلوا ذلك، قبلت منهم، وإلا استودعتهم السجن[١].

هذا الحديث أصل في استتابة المرتدِّ، وهي أن يدعى المرتد إلى التوبة والرجوع إلى الإسلام، قال أبو جعفر الطحاوي رحمه الله تعالى بعد سياقه: «ومعنى ذلك: الاستتابة»[٢].

واستتابة المرتدِّ جاءت أيضاً عن عثمان وعلي رضي الله عنهما.

عن ابن شهاب الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: أن عبد الله بن مسعود أخذ بالكوفة رجالاً يُنعِشُون حديثَ مسيلمة الكذاب، يدعُون إليهم، فكتبَ فيهم إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه، فكتب عثمان: أن اعرِض عليهم دين الحقِّ وشهادةَ أن لا إلـه إلا الله وأنَّ محمداً رسول الله، فمن قبِلَها وبرئ من مسيلمة فلا تقتله، ومن لزم دين مسيلمة فاقتله.

فقبلها رجال منهم فتُرِكوا، ولزم دين مسيلمة رجال فقُتِلوا[٣].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» برقم (٣٢٧٣٧) من طريق عبد الرحيم بن سليمان، وعبد الرزاق في «مصنفه» برقم (٨٦٩٦) (واللفظ له) من طريق الثوري، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» برقم (٥١٠٥)، والخلال في «كتاب أهل الملل والردة والزنادقة» من جامعه (ص٤٩٠ ـ ٤٩١) من طريق هشيم ـ ووقع عند في المطبوع من أهل الملل (هشام) وهو تصحيف ـ، وابن حزم في «المحلى» (١١٢/١٢ ـ ١١٣) من طريق حماد بن سلمة، والبيهقي في «السنن الكبرى» برقم (١٦٨٨٨) من طريق علي بن عاصم؛ خمستهم (عبد الرحيم والثوري وهشيم وحماد وعلي) عن داود بن أبي هند به.

(٢) «مختصر اختلاف العلماء» للطحاوي ـ اختصار الجصَّاص ـ (٥٠٣/٣).

(٣) أخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» برقم (٥١٠٦)، والبيهقي في «السنن الكبرى» برقم (١٦٨٥٢) عن يونس (واللفظ له)، والطبراني في «مسند الشاميين» برقم (٣١٢٧) عن شعيب، وابن أبي شيبة في «مصنفه» (٣٢٧٥٣) عن ابن أبي ذئب، وعبد الرزاق في =

وعن محمد بن فضيل، عن عطاء بن السائب، عن أبي عبد الرحمٰن السلمي عن علي ﷺ قال: «شرب نفر من أهل الشام الخمر وعليهم يومئذ يزيد بن أبي سفيان وقالوا هي حلال وتأولوا ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ﴾ الآية [المائدة: ٩٣]، فكتب فيهم إلى عمر، فكتب عمر أن ابعث بهم إلي قبل أن يُفسِدُوا مَن قِبَلَك، فلما قَدِمُوا على عمر استشار فيهم الناس فقالوا: يا أمير المؤمنين نرى أنهم قد كذبوا على الله، وشرعوا في دينهم ما لم يأذن به الله فاضرب أعناقهم، وعلي ساكت.

فقال: ما تقول يا أبا الحسن؟ قال أرى أن تستتيبهم، فإن تابوا ضربتهم ثمانين ثمانين لشربهم الخمر، وإن لم يتوبوا ضربت أعناقهم فإنهم قد كذبوا على الله، وشرعوا في دينهم ما لم يأذن به الله فاستتابهم فتابوا، فضربهم ثمانين ثمانين»[(١)].

قال الطحاوي بعد ذكر هذه الآثار: «فهؤلاء استتيبوا بحضرة الصحابة من غير خلاف»[(٢)].

وقال ابن تيمية رحمه الله تعالى بعد ذكرها: «فهذه أقوال الصحابة في قضايا متعددة لم ينكرها منكر فصارَت إجماعاً»[(٣)].

وقال أبو عمر ابن عبد البر رحمه الله تعالى: «ولا أعلم بين الصحابة خلافاً في استتابة المرتد»[(٤)].

وممن نُقل عنه القول باستتابة المرتدِّ من فُقهاء التابعين: عطاء ابن أبي رباح وعمر بن عبد العزيز وإبراهيم النخعي.

= «مصنفه» برقم (١٨٧٠٧) ـ ومن طريقه الخلال في «كتاب أهل الملل والردة والزنادقة» (ص٤٩١)، وابن المنذر في «الأوسط» برقم (٩٦٣٨) ـ عن معمر؛ أربعتهم (يونس وشعيب وابن أبي ذئب ومعمر) عن الزهري به.

ووقع في المطبوع من «مصنف عبد الرزاق» أن ابن مسعود أرسل إلى (عمر) بدل (عثمان)، وهو خطأ مخالف لرواية أحمد وابن المنذر عن عبد الرزاق، ومخالف لرواية سائر الرواة عن الزهري.

(١) أخرجه ابن أبي شيبة برقم (٢٨٤٠٩)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» برقم (٤٨٩٩).

(٢) «مختصر اختلاف العلماء» للطحاوي ـ اختصار الجصَّاص ـ (٣/ ٥٠٤).

(٣) «الصارم المسلول» لابن تيمية (ص٣٢٥).

(٤) «التمهيد» لابن عبد البر (٥/ ٣٠٩).

وقال به من فقهاء الأمصار: الثوري وأبو حنيفة والأوزاعي ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق.

وقال آخرون: يقتل المرتد بنفس ردَّته ولا يستتاب.

ونُسب هذا القول إلى عبيد بن عمير وطاوس بن كيسان من التابعين، وقال به عبد العزيز ابن أبي سلمة من فقهاء المدينة.

وعند النظر في أثَرَي عبيد وطاوس، نجدهما ليسا بصريحين في عدم الاستتابة، فعبيد قال: «في الرجل كفر بعد إيمانه: «يُقتل»، ولم ينف الاستتابة، ويمكن حمله على أنه يقتل إذا لم يتب كما حملنا على ذلك حديث: «**من بدل دينه فاقتلوه**».

أما طاوس فقال: «لا يقبل منه دون دمه؛ الذي يرجع عن دينه»، وهو أيضاً لم ينف الاستتابة، وجائزٌ أنه أراد بعدم قبول شيء منه إلا القتل: أنه لا تقبل منه الجزية كما تقبل من اليهود والنصارى.

فلا يثبت القول بعدم الاستتابة صريحاً عن أحد من التابعين، والله أعلم.

أما عبد العزيز ابن أبي سلمة فقال: «حدُّه القتل ولا بد أن يُقتَل وإن تابَ»، وذكر ذلك عن معاذ بن جبل رضي الله عنه[1].

قال الإمام سحنون التنوخي رحمه الله تعالى: «وهذا شاذٌّ، ومعاذٌ إنما قال ذلك في المرتد الذي حبسه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه أربعين يوماً يدعوه إلى الإسلام، وتلك استتابةٌ مُتقدِّمة[2].

وأما قول عبد العزيز: «حدُّه القتل، كما أن من تاب عن الزنى لا يزيل عنه الحد توبة»؛ فهذا يفترق لأنَّ توبة الزاني لا تُزيل عنه اسم الزنا ولا يحدُّ قاذفه، وتوبةُ المرتد تزيل عنه اسمَ الكفر، وفعل رسول الله ﷺ والخلفاء يكفيك من هذا، وقد أزال الله بالتوبة عن المحارب حد الحرابة»[3].

وقد يُقال: إنه لا استتابة للكافر الأصلي فما الفرق بينه وبين المرتدّ؟

---

(١) «النوادر والزيادات» لابن أبي زيد (١٤/ ٤٩٠).

(٢) أشار إلى نحو هذا الإمام أحمد كما في كتاب «أهل الملل والردة والزنادقة» للخلال (ص٥٢٥).

(٣) «النوادر والزيادات» لابن أبي زيد (١٤/ ٤٩٠ ـ ٤٩١).

فيقال: ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية ثلاثة فروق بينهما:

«**أحدها**: أن توبة المرتد أقرب؛ لأن المطلوب منه إعادة الإسلام، والمطلوب من الكافر الأصلي ابتداؤه، والإعادة أسهل من الابتداء، فإذا أُسقِط عنا استتابة الأصلي لصعوبتها لم يلزم سقوط استتابة المرتد.

الثاني: أن هذا يجبُ قتله عيناً وإن لم يكن من أهل القتال، وذاك لا يجوز أن يُقتل إلا أن يكون من أهل القتال، ويجوز استبقاؤه بالأمان والهدنة والذمَّة[١] والإرقاق والمن والفداء، فإذا كان حده أغلظ فلم يقدم عليه إلا بعد الإعذار إليه بالاستتابة، بخلاف من يكون جزاؤه دون هذا.

الثالث: أن الأصلي قد بلغته الدعوة وهي استتابة عامة من كل كفر، وأما هذا فإنما نستتيبه من التبديل وترك الدين الذي كان عليه، ونحن لم نصرح له بالاستتابة من هذا ولا بالدعوة إلى الرجوع»[٢].

واختلف الفقهاء هل الاستتابة على الوجوب أو الاستحباب؟

فالمعتمد عند الحنفية أن الاستتابة مُستحبَّة، قالوا: «لأنه بمنزلة كافر قد بلغته الدعوة، وتجديد الدعوة في حق مثله مُستحب وليس بواجب»[٣].

والمعتمد عند المالكية أن الاستتابة واجبة، واحتجُّوا بقولِه تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]، والأمر للوجوب، وبإجماعِ الصحابة[٤].

وعند الشافعية قولان ـ ويُقال: وجهان[٥] ـ: أصحُّهُما ـ على ما ذكر القاضيان الطبري والروياني وغيرهما ـ القول بالوجوب؛ «لأنه كان مُحترماً

(١) هذا بناء على اختيار ابن تيمية في أن الجزية تقبل من جميع الكفار الأصليين الكتابي منهم وغير الكتابي؛ كقول مالك والأوزاعي.

(٢) «الصارم المسلول» لابن تيمية (ص٣٢٥).

(٣) «المبسوط» للسرخسي (١٠/ ٩٩)، ونحوه في «فتح القدير» لابن الهمام (٦/ ٦٤)، و«حاشية ابن عابدين» (٦/ ٣٥٩).

(٤) «الذخيرة» للقرافي (١٢/ ٤٠) ونقله عن ابن شاس في «عقد الجواهر الثمينة» (٣/ ٢٩٩)، و«مواهب الجليل» للحطاب (٦/ ٢٨١).

(٥) «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ٧٦).

بالإسلام وربما عرضت له شبهة فيُسعى في إزالتها وردِّه إلى ما كان»[١].

والمذهب عند الحنابلة أنها واجبة[٢].

المطلب الثالث

توقيتُ استتابة المرتد

عن عبد الرحمٰن بن محمد بن عبدٍ القاري، عن أبيه أنه قال: قدم مجزأة بن ثور ـ أو شقيق بن ثور ـ على عمر يبشره بفتح تُستَر، فلم يجده في المدينة، كان غائباً في أرض له، فأتاه، فلما دنا من الحائط الذي هو فيه كبَّر، فسمع عمر رضي الله عنه تكبيرة فكبر، فجعل يكبر هذا وهذا حتى التقيا، فقال عمر: ما عندك؟

قال: أنشدك الله يا أمير المؤمنين، إن الله فتح علينا تستر، وهي كذا وهي كذا، وهي من أرض البصرة ـ وكان يخاف أن يحولها إلى الكوفة ـ.

فقال: «نعم، هي من أرض البصرة، هيه، هل كانت مُغرِّبة تخبرناها؟».

قال: لا، إلا أنَّ رجلاً من العرب ارتدَّ، فضربنا عُنُقه.

قال عمر: «ويحكم فهلا طيَّنتم عليه باباً، وفتحتم له كوَّةً، فأطعمتمُوه كلَّ يوم منها رغيفاً، وسقيتموه كوزاً من ماء ثلاثة أيام، ثم عرضتم عليه الإسلام في اليوم الثالث، فلعله أن يراجِع».

ثم قال: «اللَّهُمَّ لم أحضر، ولم آمر، ولم أعلم» وفي رواية: «ولم أرض إذ بلغني»[٣].

---

(١) «شرح الوجيز» للرافعي (١١/١١٦)، وهو ما استظهره النووي في «الروضة» (١٠/٧٦).

(٢) «الإنصاف» للمرداوي (١٠/٣٢٨).

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» برقم (٢٧٢٨) [ورواه عن مالك: الشافعي في «الأم» برقم (٦٢٥)، ومن طريقه البيهقي في «السنن الكبرى» برقم (١٦٨٨٧)، وابن بكير ومن طريقه البيهقي في «السنن الكبرى» برقم (١٦٨٨٧)، والقعنبي ومن طريقه ابن المنذر في «الأوسط» برقم (٩٦٣٧)، وابن وهب ومن طريقه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» برقم (٥١٠٨) إلا أن فيه: عن عبد الرحمٰن عن أبيه عن جده، وزيادة (جده) ـ وهو عبد الله بن عبدٍ القاري ـ شذوذ مخالف لرواية سائر الرواة، وأبو المنذر البصري ومن طريقه عبد الله بن الإمام أحمد في «مسائله» (ص٤٣٠) وعنه الخلال في «أهل الملل» (ص٤٨٨ ـ ٤٨٩)]، وأخرجه ابن عبد البر في «الاستذكار» (٧/١٥٣) من طريق محمد بن إسحاق، وعلي بن =

هذا الحديث أصلٌ في توقيت الاستتابة، قال الإمام أبو عبيد القاسم بن سلَّام رحمه الله تعالى: «وفي هذا الحديث من الفقه أنه رأى أن لا يقتل الرجل مرتداً حتى يستتيبه، ثم وقَّتَ في ذلك ثلاثاً، ولم أسمع التَّوقيت في غير هذا الحديث»[(١)].

وقد أخذ بهذا التوقيت أبو حنيفة ـ إذا طلب المرتد التَّأجيل أو طمِع الإمام في توبته ـ، واستحسَنَه مالكٌ، وهو قول عند الشافعيُّ، وقال به أحمد وإسحاق بن راهويه، واحتجوا له بهذا الحديث[(٢)].

= حجر في «جزئه» برقم (٤٣٨)، والقاسم بن سلَّام في «غريب الحديث» كما في نصب الراية (٣/ ٤٦٠) من طريق إسماعيل بن جعفر، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» برقم (٥١٠٧) من طريق يعقوب بن عبد الرحمٰن؛ أربعتهم (مالك وابن إسحاق وإسماعيل ويعقوب) عن عبد الرحمٰن به.

وعُلِّل هذا الطريق بالانقطاع؛ فمحمد بن عبد الله لم يشهد القصة.

وقد جاء من وجه آخر موصولاً، فأخرجه ابن ابي شيبة في «مصنفه» برقم (٢٨٩٨٥)، وأبو يوسف في «كتاب الخراج» (ص١٨٠) من طريق سفيان بن عيينة، وعبد الرزاق في «مصنفه» برقم (١٨٦٩٥) (واللفظ له)، ومن طريقه ابن حزم في «المحلى» (١٢/ ١١٣) عن معمر، وابن أبي الدنيا كما في «مسند الفاروق» (ص٤٥٧) عن ابن أبي خيثمة ثلاثتهم (ابن عيينة ومعمر وابن أبي خيثمة) من طريق محمد بن عبد الرحمٰن بن عبد القاري عن أبيه به، وقد جوَّد ابن كثير في «مسند الفاروق» (ص٤٥٧) هذا الإسناد.

والصواب ـ والله أعلم ـ أنه لا بد من ترجيح أحد الطريقين، والراجح هو الطريق الأول سواء رجحنا بالكثرة أو بكون مالك رَحِمَهُ اللهُ أعلم بحديث أهل المدينة من غيره، وهذا ما رجحه ابن عبد البر في «الاستذكار» (٧/ ١٥٣) فقال: «ورواه ابن عيينة فقال فيه عن محمد بن عبد الرحمٰن عن أبيه، وقول مالك وابن إسحاق الصواب إن شاء الله تعالى».

ولم ينتبه الألباني في «إرواء الغليل» (٨/ ١٣١) إلى تغاير هذين الطريقين، فخطَّأ ابنَ التركماني في ذكره رواية معمر وابن عيينة عن محمد بن عبد الرحمٰن، وقال: «والصواب: (عبد الله) كما وقع في الموطأ وغيره»، قلت: بل الصواب هو ما ذكره ابن التركماني؛ أن رواية معمر وابن عيينة من طريق محمد بن عبد الرحمٰن، وهو غير طريق الموطأ.

(١) «غريب الحديث» لأبي عبيد (٣/ ٢٨٠).

(٢) انظر: «السير الصغير» لمحمد بن الحسن (ص١٩٧)، «التعليق الممجد على موطأ الإمام محمد» لأبي الحسنات اللكنوي (٣/ ٣٧٢) وقال اللكنوي عند قوله: «إن شاء الإمامُ أخَّر المرتدَّ ثلاثاً»: «هذا أولى وأحسن»، «البيان والتحصيل» لابن رشد (١٦/ ٣٧٩)، «النوادر والزيادات» لابن أبي زيد (١٤/ ٤٩١)، «الأم» للشافعي (٢/ ٥٧١)، «مسائل الإمام أحمد» =

وقد ذكر الفقهاء من أتباع الأئمة الفائدةَ من التوقيت بثلاثة أيام؛ قال أبو الحسن الماوردي: «المقصود من الاستتابة استبصاره في الدين ورجوعه إلى الحق، وذلك مما يُحتاج فيه إلى الارتياء والفكر، فأُمهل بما يُقدَّر في الشرع من مدَّةِ أقلِّ الكثير، وأكثرِ القليلِ؛ وذلك ثلاثةُ أيام»[1].

وقال السرخسي: «الظاهر أنه دخل عليه شبهةٌ ارتدَّ لأجلها فعلينا إزالة تلك الشبهة، أو هو يحتاج إلى التفكر ليتبين له الحق فلا يكون ذلك إلا بمهلة، فإن استمهل كان على الإمام أن يمهله، ومدة النظر مقدرة بثلاثة أيام في الشرع ـ كما في الخيار ـ؛ فلهذا يمهله ثلاثة أيام لا يزيد على ذلك»[2].

والقول الثاني في المسألة: أن المرتد يستتاب في الحال فإن تاب وإلا قتل ولا يؤخَّر.

والشافعي رَحِمَهُ الله ذكر القولين في كتاب الأم، والشافعية ينقلون القولين عنه ويعدُّونهما قولين في المذهب، وصحح الرافعي القول الثاني[3] ومال إليه ابنُ المنذِر[4].

واحتُجَّ لهذا القول بحُجَّتين: الأولى ذكرها الشافعي بقوله: «ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «يحل الدم بثلاث: كفر بعد إيمان؛ وهذا قد كفر بعد إيمانه، وبدَّل دينَه دينَ الحق، ولم يأمرِ النبي ﷺ فيه بأناةٍ مؤقَّتةٍ تُتَّبع»[5].

فهذا القول ينبني على الأخذ بظاهر الحديث؛ قال المزني رَحِمَهُ الله بعد نقله: «وأصل الشافعي الأخذ بالظاهر، وهذا القول أقيسُ على أصلِه»[6].

والحجة الثانية ذكرها الشافعي بقوله: «فالمُتأنَّى به ثلاثاً ليتوب بعد ثلاث

= لابنه صالح (٣/ ١٣١) ونحوه (٢/ ٤٧٣)، «مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه» للكوسج (٩/ ٤٦٤٩ ـ ٤٦٥٠)، وقد روى هذه المسألة من طريق الكوسج ابن عبد البر في «التمهيد» (٥/ ٣١٠).

(١) «الحاوي الكبير» للماوردي (١٣/ ١٦٠).

(٢) «المبسوط» للسرخسي (١٠/ ٩٨ ـ ٩٩).

(٣) «شرح الوجيز» للرافعي (١١/ ١١٦).

(٤) «الأوسط» لابن المنذر (١٣/ ٤٦٣ ـ ٤٦٤).

(٥) «الأم» للشافعي (٢/ ٥٧٠ ـ ٥٧١).

(٦) «مختصر المزني» (ص٣٤١) ـ بتصرف لإيضاح المعنى ـ.

كهيئته قبلها؛ إما لا ينقطع منه الطمع ما عاش لأنه يئس من توبته ثم يتوب، وإما أن يكون إعرامُه ـ يعني: التشديد عليه ـ يقطع الطمع منه؛ فذلك يكون في مجلس»[١].

وهذه الحجة يوافق المحتج بها أبا حنيفة في أن علة التأجيل هي الطمع في التوبة.

وذكر الشافعي جوابين عن حديث عمر رضي الله عنه قال: «ومن قال: لا يُتأنَّى به؛ زعم أنَّ الحديث الذي روي عن عمر: لو حبستموه ثلاثاً؛ ليس بثابتٍ لأنه لا يعلمه متصلاً.

وإن كان ثابتاً كأن لم يجعل على من قتله قبل ثلاث شيئاً»[٢].

وذكر ابن المنذر جواباً ثالثاً، وهو أن الأخبار جاءت عن عمر مختلفة، وهو يعني بذلك حديث أنس رضي الله عنه الذي يتلو هذا، وفيه عدم التوقيت بثلاثة أيام[٣].

وهذه أجوبة حسنة، إذ لو ثبت الحديث متصلاً ـ وقد بيَّنت أن الصواب أنه منقطع ـ، فإن الاحتجاج به إنما ينبني على حُجِّيَّة مفهوم العدد، وهو أحد أنواع مفهوم المخالفة، ومن شرط الاحتجاج بمفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه، ولما احتمل أن يكون عمر رضي الله عنه إنما ذكر العدد على سبيل الاقتراح لا علىٰ سبيل الإلزام، لم يصح الاحتجاج بالمفهوم هنا، ويُصحح هذا الاحتمال أن عمر رضي الله عنه تمنَّى لو أطعمُوه كُلَّ يوم رغيفاً، ولا أعرف قائلاً بأن المفهوم له اعتبار هنا، بأن لو أطعموه رغيفين أو ثلاثة لم يصيبوا سُنَّة عمر رضي الله عنه، بل نصَّ مالك أنه لا يجوَّع، وقد ذكروا أن مقصد الاستتابة إقامة الحجة وكشف الشبهة، وهذا لا يحصل مع التجويع؛ فلو كان الرغيف لا يكفيه فيشوش الجوع فكره، لزم أن يعطى أكثر منه، فإذا صح ذلك ظهر أنه لا حجة للمفهوم هنا.

وقد جاء حديث أنس رضي الله عنه ـ كما تقدَّم ـ ولم يذكر فيه مدة الاستتابة ولا إطعام الرغيف، فظهر أن العدد غير مقصود.

---

(١) «الأم» للشافعي (٢/ ٥٧٠ ـ ٥٧١).
(٢) «الأم» للشافعي (٢/ ٥٧١).
(٣) «الأوسط» لابن المنذر (١٣/ ٤٦٤).

المطلب الرابع

ميراث المرتدِّ

عن الأعمش، عن أبي عمرو الشيباني، قال: أُتي عليٌّ بشيخ كان نصرانياً ـ وفي رواية: أن اسمه مستورد العجلي ـ، فأسلم، ثم ارتدَّ عن الإسلام، فقال له علي: لعلك إنما ارتددت لأن تصيب ميراثاً، ثم ترجع إلى الإسلام؟

قال: لا، قال: فلعلك خطبت امرأة فأبوا أن يزوجوكها، فأردت أن تزوجها، ثم تعود إلى الإسلام؟

قال: لا!

قال: فارجع إلى الإسلام!

قال: لا، أما حتى ألقى المسيح فلا!

قال: فأمر به فضربت عنقه، ودفع ميراثه إلى ولده المسلمين(١).

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور في «سننه» برقم (٣١١)، وابن أبي شيبة في «المصنف» برقم (٣١٣٨٤) (٣٢٧٦٤) ـ ومن طريقه البيهقي في «السنن الكبرى» برقم (١٢٤٦٢) ـ، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» برقم (٥٢٩٨)، وابن المنذر في «الأوسط» برقم (٩٦٦٧) عن أبي معاوية الضرير، وعبد الرزاق في «المصنف» برقم (١٨٧٠٩) ـ ومن طريقه ابن المنذر في «الأوسط» (٩٦٣٩) ـ عن معمر (واللفظ له)، وأبو يوسف في «كتاب الخراج» ص(١٨١ ـ ١٨٢) ثلاثتهم (أبو معاوية ومعمر وأبو يوسف) عن الأعمش به.
وتابع الأعمش: سليمان التيمي: أخرجه الخلال في «كتاب أهل الملل» (ص٤٨٩ ـ ٤٩٠) عن محمد ابن أبي عدي، وعبد الرزاق في «مصنفه» برقم (١٨٧١٠)، والبيهقي في «السنن الكبرى» برقم (١٢٤٦١) عن سفيان بن عيينة؛ كلاهما (ابن عيينة وابن أبي عدي) عن سليمان به. ولم يذكرا ما فعل علي بماله. ووقع في المطبوع من «مصنف عبد الرزاق» سليمان الشامي بدل التيمي وهو تصحيف.
وابن عبيد الأبرص: أخرجه ابن الجعد في «مسنده» برقم (٢٣٣٥) ـ ومن طريقه البيهقي في «السنن الكبرى» برقم (١٢٤٦٣) ـ عن شريك، عبد الرزاق في «المصنف» برقم (١٨٧١١) عن سفيان الثوري، وابن أبي شيبة في «المصنف» برقم (٣٢٧٤٠) عن شعبة؛ ثلاثتهم (شريك والثوري وشعبة) عن سماك بن حرب عن ابن عبيد الأبرص به، ولم يذكروا ما فعل علي بماله، إلا شريك فذكر أنه لم يعرض له.
وعمار الدهني: أخرجه عنه عبد الرزاق في «مصنفه» برقم (٤٦١) وفيه شك عن المروي عنه هل هو أبو عمرو أو غيره، ولم يذكر ما فعل علي بماله. وفي روايته فائدة فقهية في باب الطهارة.

هذا الحديث أصلٌ في مسألة ميراث المرتد، والخلاف فيها من الخلاف المحفوظ عن أهل العلم، وقد اعتمَد على هذه الرواية من قال بأن ميراث المرتد لورثته من المسلمين؛ قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى في المرتدِّ يأبى أن يسلم فيقتله الإمام: «يُقسَّمُ مالُه بين ورثته على فرائض الله تعالى، بلغنا ذلك عن علي بن أبي طالب أنه قتل مرتداً وقسَّم ماله بين ورثته على فرائض الله تعالى، وبلغنا نحو من ذلك عن عبد الله بن مسعود»[١].

قال ابن تيمية: «لم أجد أجود الأقوال فيها ـ يعني: هذه المسألة ـ إلا الأقوال المنقولة عن الصحابة»[٢].

وقال ابن القيم: «وأما المرتد فالمعروف عن الصحابة مثل علي وابن مسعود أنَّ ماله لورثته من المسلمين أيضاً، ولم يدخلوه في قوله ﷺ: «**لا يرث المسلم الكافر**»، وهذا هو الصحيح»[٣].

وهذا التقرير يقتضي ـ بناء على حجية الإجماع الإقراري ـ أن يكون هذا القول إجماعَ الصحابة، وقد صرح أبو بكر الجصاص بذلك؛ قال: «روي ذلك عن علي وابن مسعود وابن عباس من غير خلاف من نظرائهم عليه فصار إجماعاً»[٤].

وقال به من التابعين: سعيد بن المسيب والحسن البصري وعامر الشعبي والحكم بن عتيبة[٥]، وقال جرير بن حازم: «كتب عمر بن عبد العزيز في ميراث

---

(١) «السير الصغير» لمحمد بن الحسن (ص١٩٧).
وأثر ابن مسعود هذا أخرجه عبد الرزاق برقم (١٠١٤٠): أخبرنا معمر عن رجل عن الحكم بن عُتيبة: «أن ابن مسعود قضى في ميراث المرتد بمثل قول علي» وهذا السند فيه راوٍ مبهم، وأخرجه ابن أبي شيبة برقم (٣١٣٨٣) ـ ومن طريقه البيهقي في «السنن الكبرى» ١٢٤٦٦ ـ وإسحاق بن راهويه في مسنده والدارمي برقم (٣١١٦)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٥٣٠٠) من طريق القاسم بن عبد الرحمٰن بن عبد الله بن مسعود عن جده، قال البيهقي: «هذا منقطع، القاسم لم يدرك جده».

(٢) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٢٠/ ٥٨٢).

(٣) «أحكام أهل الذمة» لابن القيم (٢/ ٨٥٥).

(٤) «شرح مختصر الطحاوي» للجصاص (٦/ ١١٦).

(٥) أثر سعيد: أخرجه ابن أبي شيبة برقم (٣٢٧٦٨، ٣٢٧٦٩)، وعبد الرزاق (١٠١٤٤، ١٩٢٩٥)، وسعيد بن منصور (٣٠٩)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» برقم (٥٣٠٢ =

المرتد أنه لورثته من المسلمين، وليس لأهل الردة شيء»[١].

وقال به من فقهاء الأمصار بعدهم: الليث بن سعد وأبو حنيفة وصاحباه وسفيان الثوري وابن شبرمة وإسحاق بن راهويه، إلا أن الثوري وأبا حنيفة استثنيا من ذلك المال الذي اكتسبه المرتد في ردَّته، فجعلاه لبيت المال[٢].

ويمكن فهمُ نظرهما للمرتد ـ من جهة حكم ماله ـ على أنه بعد الردة رجلٌ آخر غير الأول الذي قبل الردة، فإذا ارتد رجلٌ فكأنَّه رجلٌ مسلمٌ مات يعامل ماله معاملة أموال موتى المسلمين، فهو مسلم ورثه ورثته المسلمون، ثم خُلِق رجلٌ آخر جديد هو كافر حربي يعامل ماله معاملة الكفار الحربيين، فيكون ماله فيئاً للمسلمين، ولا يصح تصرُّفٌ له بمال الشخص الأول الميِّت على الإسلام!

والقول الثاني في المسألة: أن مال المرتد فيء لبيت مال المسلمين، قال بهذا القول من فقهاء الأمصار: ربيعة الرأي وابن أبي ليلى ومالك والشافعي وأبو ثور، قال الخلال: «وهو أشبه بقول أحمد».

واحتجُّوا بعُموم قول النبي ﷺ: **«لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»**[٣].

وأجابوا عن حديث علي رضي الله عنه بأجوبة:

الجواب الأول: أن الزيادة التي فيها أن علياً دفع الميراث لورثته من المسلمين، خطأ، قاله الإمام أحمد[٤].

= ـ ٥٣٠٥)، وأثر الحسن: أخرجه ابن أبي شيبة برقم (٣١٣٨٧، ٣١٣٨٨)، وعبد الرزاق برقم (١٠١٤٦)، وسعيد بن منصور برقم (٣١٠)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» برقم (٥٣٠٧)، وأثر الشعبي والحكم: أخرجه ابن أبي شيبة برقم (٣١٣٩١)، وأبو يوسف في «الخراج» (ص١٨١).

(١) أخرجه ابن أبي شيبة برقم (٣١٣٨٦)، ومن طريق إسحاق بن راشد أخرجه عبد الرزاق برقم (١٠١٤١).

(٢) قول سفيان جاء من طريق هشام بن عبد الله عن ابن المبارك كما في «التمهيد» لابن عبد البر (٩/١٦٦) وكذلك حكاه عنه ابن المنذر في «الأوسط» (١٣/٥٠٠)، وقول أبي حنيفة في «الرد على سير الأوزاعي» لأبي يوسف (ص١١١).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٦٧٦٤)، ومسلم برقم (١٦١٤) من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه.

(٤) «أحكام أهل الملل والردة والزنادقة» للخلال (ص٥٢٢) وتصحف فيه «مستورد» إلى «مستورة»!

الجواب الثاني: أن أصل مذهب أهل العلم أنه إذا ثبت عن النبي ﷺ شيء لم يكن في أحد معه حجة، قاله الإمام الشافعي[١].

الجواب الثالث: قال ابن عبد البر: «زيد بن ثابت يخالفُه، وإذا وجد الخلاف وجبَ النظر وطلب الحجة، والحجة قائمة لقوله ﷺ: «**لا يرث المسلم الكافر**» قولاً عاماً مطلقاً»[٢].

وبهذا يمكن أن يجاب عن دعوى إجماع الصحابة، إلا أنني لم أجد لأثر زيد هذا سنداً، وأصحاب القول الأول ينسبون مذهبهم لزيد أيضاً.

الجواب الرابع: قال ابن عبد البر: «قد يجوز أن يكون عليُّ بن أبي طالب صرف مال ذلك المرتد إلى ورثته لما رأى في ذلك من المصلحة؛ لأنَّ ما صرف إلى بيت المال من الأموال فسبيلُه أن يُصرف في المصالح»[٣].

وأجاب أصحاب القول الأول عن الحديث بأجوبة:

الجواب الأول: وهو القول بتخصيص الحديث، قالوا: «الكافر المراد بهذا: الكافر الذي يقر على كفره ويرث مثلُه، فأمَّا المرتدون فلم يدخلوا فيه؛ لأنهم غير مُقَرِّين على كفرهم، ولا يرث بعضهم بعضاً كما يتوارث سائر الكفار بعضهم من بعض»[٤].

واحتجوا للتخصيص بفعل علي رضي الله عنه وإجماع الصحابة، وبزيادة انفرد بها هُشَيم تبين المراد وهي: «لا يتوارث أهل ملتين»، قالوا: «وليستِ الردَّة بملَّةٍ قائمة؛ لأنَّهُ وإن ارتدَّ إلى النصرانيَّة أو اليهودية فغيرُ مقرٍّ عليها، فليس هو محكوماً له بحكم أهل الملة التي انتقل إليها، ألا ترى أنه وإن انتقل إلى ملة الكتابي أنه لا تؤكل ذبيحته وإن كانت امرأة لم يجز نكاحها؛ فثبت بذلك أن الردَّة ليست بملة»[٥].

ويجاب عن هذا الجواب من وجهين:

---

(١) «الأم» للشافعي (٧/ ٤٢٣).
(٢) «التمهيد» لابن عبد البر (٩/ ١٦٧).
(٣) «التمهيد» لابن عبد البر (٩/ ١٦٧ ـ ١٦٨).
(٤) «مختصر اختلاف العلماء» للطحاوي (٤/ ٤٤٠).
(٥) «أحكام القرآن» للجصاص (٣/ ٣٨)، «شرح معاني الآثار» للطحاوي (٣/ ٢٦٦).

الأول: أن القول بأن الردة ليست بملة إما أن يكون هكذا في اللغة أو في الشرع وكلا الوجهين ليس بمُسلَّم، وكون المرتد إذا ارتد إلى النصرانية أو اليهودية لا يأخذ أحكام أهل هذه الملة في الشرع، لا ينفي كونه صاحب ملة يدخل في لفظ: «أهل ملتين».

الثاني: أن هذه الزيادة انفرد بها هشيم، وخالفه فيها سائر أصحاب الزهري، وحكم الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ أن هشيماً لم يسمع الحديث من الزهري[1].

أما التخصيص بفعل علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومن روي عنه من الصحابة، فيضاف لما تقدم في الجواب عنه: أن التخصيص إنما يصح إذا ثبت أن علياً بلغه الحديث، وهذا لا يعرف إلا بنقل، ويمكن أن لا يكون قد بلغه[2].

وقد أجاب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى على احتجاج الحنفية بفعل علي بجواب إلزاميٍّ، وهو أنه قد جاء عن معاذ ومعاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن المسلم يرث الذمِّي، فلماذا لم تخصصوا عموم الحديث بفعلهما أيضاً فتورثون المسلم من الذمِّي كما خصصتموه بفعل علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وورثتم المسلم من المرتدّ؟[3].

الجواب الثاني ـ وهو جواب إلزامي ـ: أنكم تقولون إن المرتد يصير ماله لجميع المسلمين، «وإن صار لجميع المسلمين، فقد ورث المسلمون مرتداً»[4].

وقد أجاب ابن عبد البر عن هذا بقوله: «ليس يصير ميراث المرتد في بيت المال من جهة الميراث، ولكن سُلِك به سبيل كلِّ مال يرجع على المسلمين لا مستحقَّ له وهو فيء؛ لأن المرتد كافر لا عهد له»[5].

الجواب الثالث: وهو جواب على طريقة أبي حنيفة في التفريق بين ما

---

(١) «العلل ومعرفة الرجال» للإمام أحمد برواية ابنه عبد الله (٢/ ٢٦٥)، وانظر: «معرفة السنن والآثار» للبيهقي (٩/ ١٤٥).

(٢) انظر: «الأم» للشافعي (٧/ ٤٢٤)، فقول ابن القيم المتقدِّم: إن علياً وابن مسعود لم يُدخلوا المرتدَّ في عُموم الحديث، إنما يصح لو ذكر دليلاً صحيحاً على أن الحديث بلغهما ثم لم يُدْخلاه فيه، إذ يحتمل بلوغه ويحتمل عدم بلوغه، والترجيح بلا مرجح محال.

(٣) انظر: «الأم» للشافعي (٧/ ٤٢٤)، والأثر لا يثبت عن معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومع ذلك فقد احتج به ابن القيم بأن المسلم يرث الذمي.

(٤) «شرح معاني الآثار» للطحاوي (٣/ ٢٦٧)، «أحكام القرآن» للجصاص (٣/ ٣٨).

(٥) «التمهيد» لابن عبد البر (٩/ ١٦٧).

اكتسبه المرتد قبل ردته وبعدها، انتصر به الجصاص لقول أبي حنيفة فقال: «إن أبا حنيفة من أصله أن ملك المرتد يزول بالردة، فإذا قُتِل أو مات انتقل إلى التوارث، ومن أجل ذلك لا يجيزُ تصرُّف المرتدِّ في ماله الذي اكتسبه في حال الإسلام، وإذا كان هذا أصله؛ فهو لم يورِّث مسلماً من كافر لأن مُلكَه زال عنه في آخر الإسلام، وإنما ورَّث مسلماً ممن كان مسلماً»[1].

والجواب عنه: أن قوله: «فهو لم يورِّث مسلماً من كافر، وإنما ورَّث مسلماً ممن كان مسلماً»، لا يحقق المطلوب؛ لأن المطلوب حتى لا يعارض الحديث قولهم: بيان أنه ورث مُسلماً من مسلم، وليس ممن كان مسلماً؛ لأنه لو صح أن يصدق وصف الإسلام على من كان مسلماً لصح أن المرتد في الجنَّة! فهو قول في غاية الفساد.

ويمكن أن يقال في الترجيح بين هذين القولين: إن الأصل في اللفظ أن يحمل على عمومه، ما لم يأت دليل يخصُّه، وقد جاء الحديث عاماً في منع المسلم من ميراث الكافر، وأقوى ما ذكره أصحاب القول الأول في تخصيصه هو التخصيص بإجماع الصحابة، ولا يمكن ثبوته في هذه المسألة إلا بأمور:

الأول: ثبوت أن علياً ﷺ جعل مال المستورد لورثته من المسلمين، وقد تقدَّم أن هذه الزيادة خطأ كما قال الإمام أحمد، وأن أكثر الرواة لم يذكروها.

الثاني: ثبوت بلوغ الخبر بعدم توريث المسلم من الكافر علياً ﷺ، وهذا لا يدرك إلا بالنقل، ولم يُنقل.

الثالث: ثبوت التعارض بين فعل علي ﷺ وعموم الحديث، وقد تقدم أن فعل علي ﷺ يحتمل أنه تصرُّف بالمصلحة في مال الرجل الذي ارتد، وليس على جهة التوريث.

الرابع: العلم بانتفاء المخالف من الصحابة ﷺ.

فلمَّا لم يثبت هذا كله، لم تنهض حجة المُخصِّصين، وبقي قول النبي ﷺ على عمومه، وبالله التوفيق.

---

(١) «أحكام القرآن» للجصاص (٣/ ٣٨)، وقد ذكر أيضاً هذه الحجة في «شرح مختصر الطحاوي» (٦/ ١١٥)، إلا أنه وقع في النسخة المطبوعة المحققة قوله: «لأن من مذهب أبي حنيفة أن الردَّة لا تزيل ملكه»، وزيادة «لا» خطأ يقلب المعنى ويبطل الحجة!

المطلب الخامس

أمان المرتدّ

عن أبي إسحاق السبيعي، عن حارثة بن مُضرِّب قال: صلَّيت الغداة مع عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، فلما سلَّم قام رجل فأخبره أنه انتهى إلى مسجد بني حنيفة، مسجد عبد الله بن النوَّاحة، فسمع مؤذنهم يشهد أن لا إلـٰه إلا الله وأن مسيلمة الكذاب رسول الله، وأنه سمع أهل المسجد على ذلك، فقال عبد الله: من ها هنا؟ فوثب نفر، فقال: عليَّ بابن النواحة وأصحابه، فجيء بهم وأنا جالس، فقال عبد الله بن مسعود لعبد الله بن النواحة: أين ما كنت تقرأ من القرآن؟

قال: كنت أتقيكم به!

قال: فتب!

قال: فأبى!

قال: فأمر قرظة بن كعب الأنصاري فأخرجه إلى السوق فضرب رأسه.

ـ وفي رواية: أن ابن مسعود قال لابن النوَّاحة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لولا أنك رسول لضربت عنقك، وأنت اليوم لست برسول ـ.

قال: فسمعت عبد الله يقول: من سرَّه أن ينظر إلى ابن النواحة قتيلاً في السوق فليخرج فلينظر إليه.

قال حارثة: فكنت فيمن خرج، فإذا هو قد جرد.

ثم إن ابن مسعود استشار الناس في أولئك النفر، فأشار إليه عدي بن حاتم بقتلهم، فقام جرير والأشعث فقالا: لا، بل استتبهم، وكفلهم عشائرهم.

فاستتابهم فتابوا فكفلهم عشائرهم[1].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» برقم (٣٢٧٤٢)، وأحمد في «مسنده» برقم (٣٦٤٢)، والنسائي في «الكبرى» (٨٦٧٥)، وأبو يعلى (٥٢٢١)، والطبراني في «الكبير» (٨٩٥٨) ـ وسقط من النسخة المطبوعة منه اسم أبي إسحاق ـ وفي «الأوسط» برقم (٣١٥٨)، والبزار في «مسنده» برقم (١٧٨٧) عن أبي معاوية، وأخرجه أبو داود برقم (٢٧٦٢)، والبزار برقم (١٧٨٨)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» برقم (٢٨٦٢)، وابن حبان برقم (٤٨٧٩)، والطبراني في «الكبير» برقم (٨٩٥٧)، وفي «الأوسط» برقم (٨٥٢٥)، والبيهقي =

هذا الحديث دليل على صحة عقد الأمان مع المرتدِّ إذا كان رسولاً.

وعقود الأمان ثلاثة، فلننظر في حقيقتها وما يصح منها مع المرتد وما لا يصح[١]:

الأول: عقد ذمة: وهو ما ضُربت فيه الجزية.

= في «السنن الكبرى» برقم (١٨٧٧٧) عن سفيان الثوري، وأخرجه الطبراني في «الكبير» (٨٩٥٩) عن قيس بن الربيع، وأخرجه الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» برقم (٢٨٦١)، والدارمي في «سننه» برقم (٢٥٤٥) عن ابن معيز السعدي، وأخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» برقم (١٦٨٨٦) عن أبي عوانة، وأخرجه الطبري في «اختلاف الفقهاء» (ص٢١٩)، وابن المنذر في «الأوسط» برقم (٨٣٧٦) عن إسرائيل؛ ستتهم (أبو معاوية والثوري وقيس وابن معيز وأبو عوانة وإسرائيل) عن الأعمش به. واللفظ لأبي عوانة.

والزيادة التي فيها استشارة ابن مسعود الناسَ فيهم، وما أخذ به من استتابتهم، وأنهم تابوا وكفلهم عشائرهم، لم يروها إلا أبو عوانة وإسرائيل، وقد سئل أبو زرعة وأبو حاتم ـ كما في «العلل» لابن أبي حاتم (٤/ ٢٤٧ ـ ٢٤٨) ـ عن هذه الزيادة فقالا: «رواه الثوري ولم يذكر هذه الزيادة، إلا أن أبا عوانة ثقة، وزيادة الثقة مقبولة»، وذكر البخاري هذه الزيادة في صحيحه معلقة في كتاب الحوالات، باب الكفالة في القرض والديون بالأبدان وغيرها، وهذه الزيادة حجة للمذاهب الأربعة في مسألة الكفالة بالأبدان.

وجاءت القصة ـ أيضاً ـ من طريق إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم: أخرجها عبد الرزاق برقم (١٨٧٠٨) ـ ومن طريقه الطبراني في «الكبير» برقم (٨٩٥٦) ـ عن سفيان بن عيينة، وابن أبي شيبة برقم (٣٢٧٤٣) عن وكيع، والشاشي برقم (٧٤٦) عن يزيد بن هارون، والبيهقي في «دلائل النبوة» (٥/ ٣٣٢ ـ ٣٣٣) عن جعفر بن عون والخلال في «أهل الملل» (ص٤٩٠) عن يحيى بن سعيد، خمستهم (ابن عيينة ووكيع ويزيد وجعفر ويحيى) عن إسماعيل بن أبي خالد به.

ووقع في المطبوع من «أهل الملل» تصحيف، إذ فيه: «حدثني قيس، عن ابن أبي حازم»، والصواب: قيس بن أبي حازم.

وجاء في هذه الطريق: أن ابن مسعود أمر بعد قتل ابن النَّوَّاحة أن يُسيَّرُوا إلى الشام حتى يرزقهم الله توبةً أو يفنيَهُم الطاعون، ويحمل هذا على أنه قبل المشورة التي أفضت إلى توبتهم.

وجاءت أيضاً من طريق المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمٰن بن عبد الله بن مسعود: أخرجها الشاشي في «مسنده» برقم (٧٤٧) عن يزيد بن هارون، والطبراني في «الكبير» برقم (٨٩٦٠) عن أبي نعيم كلاهما عن المسعودي عن القاسم، وأخرجه الحاكم في «المستدرك» برقم (٤٣٧٨) عن جعفر بن عون عن المسعودي عن القاسم عن أبيه.

(١) استفدت هذا التقسيم والشرح من كتاب «الإنجاد في أبواب الجهاد» لابن المناصف القرطبي (٢/ ٣٢٠).

والثاني: عقد مهادنة: وهو ما عُوهد فيه على المسالمة وترك الحرب، وعُقِد عقداً عاماً في جماعة بلدٍ أو إقليم أو مملكةٍ لا يقصد آحادهم بالتعيين، بل هو كل عقد يتضمن الموادعة العامّة على البلاد والنفوس والأموال وكافة الأحوال.

الثالث: وهو ما عُقد للواحد أو لعددٍ خاصٍّ على أنفسهم إذا قدموا علينا، أو احتيج إلى نزولهم للتكلم معهم وما أشبه ذلك.

وهذا النوع الثالث هو الذي يتناوله بخاصة عُرف الأمان إذا أُطلق.

أما أحكام هذه العقود مع المرتد:

فعقد الذمة لا يصح مع المرتدِّ بالإجماع، إذ هو ليس من الأصناف التي تؤخذ منها الجزية عند أحد من أهل العلم.

والأئمة في قبول الجزية من الكفار على ثلاثة أقوال: قول بأنها لا تقبل إلا من اليهود والنصارى والمجوس وهو قول الشافعي وأحمد وأبي ثور، وقول بأنها تقبل من كل كافر من العجم ولا تقبل من العرب إلا من كتابي وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، وقول بأنها تقبل من جميع الكفار كتابيهم وغير كتابيهم عربهم وعجمهم، وهو قول مالك والأوزاعي، واختاره ابن تيمية من المتأخرين؛ فأما على القول الأول فلا إشكال في أن الجزية لا تقبل من المرتد، وأما على قول أبي حنيفة فإنه ـ كما تقدَّم ـ ينزِّل المرتدين منزلة مشركي العرب، فلا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتل، وأما على القول الثالث فمالك يستثني المرتدَّ من جملة هؤلاء الذين تقبل منهم الجزية؛ قال أبو الوليد ابن رشد: «وأما الذين لا تؤخذ منهم الجزية باتفاق: فكفار قريش والمرتدون، أما المرتدون فلأنهم ليسوا هم على دين يقرون عليه لقول النبي ﷺ: «**من بدل دينه فاضربوا عنقه**»»[1].

وأما عقد المهادنة: فلا يُقبل من المرتدِّين أيضاً للمعنى الموجود في عدم قبول عقد الذمة وهو أنَّ فيه إقراراً لهم على ردَّتهم، فالحكم فيه من جهة النظر حكم عقد الذمة، وعلى هذا نصَّ فقهاء الشافعية والحنابلة[2].

---

(١) «المقدمات» لابن رشد (١/ ٣٧٦).

(٢) «الحاوي الكبير» للماوردي (١٣/ ٤٤٣)، ونحوه في «الأحكام السلطانية» له ص(٧٧)، و«الأحكام السلطانية» لأبي يعلى (ص٥٣).

إلا أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى ذهب إلى جواز موادعتهم لينظر في أمرهم، قال: «وإن رأى الإمام موادعة أهل الحرب وأن يأخذ على ذلك مالاً فلا بأس، وأما المرتدون فيوادعُهم حتى ينظروا في أمرهم ولا يأخذ عليهم مالاً، فإن أخذه لم يرده»[١].

وقد قيد فقهاء الحنفية جواز الموادعة بحالة الخوف أو فقدان الطاقة على القتال[٢].

وأما عقد الأمان: فلا خلاف في عدم انعقاده، والأمر فيه ظاهر أيضاً؛ لأنه يؤدي إلى إقرار المرتدِّ على ردَّته وتعطيل حدِّ الله تعالى فيه.

إلا أن المالكية اختلفوا في صورة واحدة، وهي إذا أُمِّن الرجل على أنه حربي، فانكشف على أنه مرتد، فقيل: له الأمان، وقيل: لا أمان له، وقيل: لا أمان له إلا أن يشترط[٣].

واستُدلَّ بقصة ابن النوَّاحة على أن الرسول يستثنى من ذلك، قال ابن القيم في ذكر فوائد هذه القصة: «أنَّ الرَّسُول لا يقتل ولو كان مرتدّاً، هذه السُّنَّة»[٤].

وقال أبو المعالي الجويني: «وإن تحزَّبَت طائفة من المرتدين، ومسَّت الحاجة إلى مراعاة طرف الإيالة منهم، من ترتيب إقامة الحرب، فإذا أتانا رسول منهم، فإنا لا نتعرَّض له، فإذا قُتل، فلا ضمان أصلاً»[٥].

---

(١) «الجامع الصغير» لمحمد بن الحسن.

(٢) «المبسوط» للسرخسي (١٠/ ١١٧)، «فتح القدير» لابن الهمام (٥/ ٤٤٤).

(٣) «البيان والتحصيل» لابن رشد (٣/ ٣٢)، وانظر: «النوادر والزيادات» لابن أبي زيد (٣/ ١٣٦).

(٤) «زاد المعاد» لابن القيم (٣/ ٥٣٦)، ونقل المرداوي هذه المسألة عنه في «الإنصاف» (١٠/ ٣٢٩) وأتبعها بقوله: «فيعايى به»، وهي لفظة يشير بها إلى غرابة المسألة.

(٥) «نهاية المطلب في دراية المذهب» للجويني (٩/ ٢٥٨)، ونقله عنه النووي في «الروضة» (٩/ ٢٥٨)، ووقع في «النهاية»: «وإن تحرف» ورجحت ما في «الروضة» عليه لكونه أظهر من جهة المعنى.

المبحث الثاني

المسائل المتعلِّقَة بالردة الجماعية

المطلب الأول

حكم ضمان المرتدِّين ما أتلفوه بعد إسلامهم

عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب قال: جاء وفد بُزاخة أسد وغطفان إلى أبي بكر يسألونه الصُّلح، فخيَّرهم أبو بكر بين الحرب المُجلية أو السِّلم المخزية، قال: فقالوا: هذا الحربُ المُجلية قد عرفناها، فما السلم المُخزية؟

قال أبو بكر ﷺ: «تؤدُّون الحلقة والكَراع[1]، وتُتركون أقواماً تتَّبعون أذنابَ الإبل حتى يُرِي الله خليفة نبيِّه ﷺ والمسلمين أمراً يعذرونكم به، وتدُون قتلانا ولا ندي قتلاكم، وقتلانا في الجنة وقتلاكم في النار، وتردُّون ما أصبتم منا، ونغنمُ ما أصبنا منكم».

فقال عمر: قد رأيتَ رأياً، وسنشيرُ عليك، أما أن يؤدُّوا الحلقة والكراع فنِعمَ ما رأيت، وأمَّا أن يتركوا أقواماً يتبعون أذناب الإبل حتى يُري الله خليفة

(١) أي: السلاح والخيل.

نبيه ﷺ والمسلمين أمراً يعذرونهم به فنعم ما رأيت، وأما أن نغنَمَ ما أصبنا منهم ويردُّون ما أَصابُوا منَّا فنعم ما رأيت، وأما أنَّ قتلاهم في النار وقتلانا في الجنة فنعمَ ما رأيت، وأما أن لا نَدِي قتلاهم فنعمَ ما رأيت، وأما أن يَدُوا قتلانا فلا، قتلانا قُتِلوا عن أمرِ الله فلا ديَّات لهم، فتتابع الناس على ذلك»[١].

هذا الحديث أصل في مسألة ضمان المرتدِّين ما أتلفوه بعد الظهور عليهم ودخولهم في الإسلام، وهي من المسائل المتعلقة بالردة الجماعية، حيث يمتنع المرتدون ببلد أو حصن أو نحو ذلك فيقاتلهم المسلمون، كما قاتل أبو بكر الصديق رضي الله عنه المرتدين، ويُبحَثُ في أحكامهم هل هي وأحكام الحربيِّين سواء من كل وجه أم في بعض الوجوه؟

أما في حال القتال فلا خلاف في أنهم يعاملون معاملة الحربيين فيُقتلون مقبلين ومدبرين، ثم بعد الظهور عليهم لا يخلو حالهم من أمرين:

الأول: أن يثبتوا على الكفر والردة، فيقتل رجالهم باتفاق ولا يُسترقُّون، واختُلف هل يجوز سبي النساء والذراري كما تسبى نساء وذراري الحربيين؟ وسيأتي بيان هذه المسألة في المطلب الثالث.

الثاني: أن يتوبوا ويرجعوا إلى الإسلام، كما فعل وفد بزاخة الذين جاؤوا أبا بكر رضي الله عنه، فاختلف: هل يسقط عنهم ضمان ما أتلفوه من نفوس وأموال كما يسقط عن الحربيين إذا دخلوا في الإسلام؟ على قولين:

القول الأول: أنهم لا يضمنون، وهو قول أبي حنيفة ومالك، وقول عند الحنابلة، وقول للشافعي اختاره أبو إسحاق الشيرازي، وعزاه ابن تيمية لأكثر العلماء واختاره[٢].

وهذا الحديث حُجَّةٌ لهذا القول، قال القاضي عبد الوهاب المالكي

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور برقم (٢٩٣٤)، والطبراني في «الأوسط» (١٩٥٣)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» برقم (١٨٢٩) عن سفيان بن عيينة عن أيوب الطائي عن قيس به، وأخرجه البخاري ـ مختصراً ـ والبرقاني في «مستخرجه» كما في «الجمع بين الصحيحين» للحميدي (١/٩٦)، وابن أبي شيبة برقم (٣٢٧٣١) ـ ومن طريقه البيهقي برقم (١٧٦٣٢) ـ، وأبو عبيد في «الأموال» برقم (٥٢٣) (١/٣٠٢ ـ ٣٠٣) عن سفيان الثوري عن قيس به.

(٢) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٣٥/١٥٨)، «جامع المسائل» (٥/٣٨٧).

رحمه الله تعالى: «إذا اجتمع المرتدُّون ونصبُوا راية الحرب وقاتلوا المسلمين وأتلفوا أموالاً ثم تابوا لم يُؤخذُوا بشيء من ذلك؛ لأنَّ أبا بكر الصديق والصحابة لم يضمنُوا من رجع من أهل الردَّة، ولأنها فئة ممتنعة أتلفت على وجه التديُّن فلم يلزمها ضمان كأهل الحرب»[١].

واحتج به أيضاً الشيرازي للقول الذي اختاره[٢]، والموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى لمذهب الإمام أحمد[٣].

أما على مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فالقول بعدم الضمان جار على أصله في كون الدماء والأموال تتبع حكم الدار.

أما مذهب الحنابلة في ضمان أهل الردَّة لما أتلفوه في وقت ردَّتِهم، فقد قال في ذلك ابن القيم: «وكذلك المرتدون لا يضمنون: قد أسلم طليحة الأسدي بعد ردَّته، وقد قتل عكاشة بن محصن، فلم يضمنه أبو بكر وعمر وسائر الصحابة لا دية ولا كفارة، وكذلك سائر من قتله المرتدُّون والمحاربون لما عادوا إلى الإسلام لم يضمنهم المسلمون شيئاً من ذلك.

وهذا فيه نزاع في مذهب الشافعي وأحمد، وطائفةٌ من أصحابهما ينصرون الضمان، وكثير من متأخري أصحاب أحمد يظنُّ أن هذا هو ظاهرُ مذهبِه، وأنَّ عدم الضمان هو قولُ أبي بكر عبد العزيز، ولم يعلم أن أحمد نصَّ على قول أبي بكر، وأن أهل الردة والمحاربين لا يضمنون ما أتلفوه من النفوس والأموال كأهل الحرب الكفار الأصليين»[٤].

والقول الثاني في المسألة: أن المرتدِّين يضمنون ما أتلفوه.

والإمام الشافعي رحمه الله تعالى قال في موضع بهذا القول، وقال في موضع آخر بالقول الأول.

---

(١) «المعونة على مذهب عالم المدينة» للقاضي عبد الوهاب (٢/ ٢٩٤)، ونحوه في «الإشراف على نكت مسائل الخلاف» له (٤/ ١٧٧ ـ ١٧٨)، و«الذخيرة» للقرافي (١٢/ ١٠ ـ ١١).

(٢) «المهذَّب» للشيرازي (٣/ ٢٦٠).

(٣) «الكافي» لابن قدامة (٤/ ٦٤).

(٤) «أحكام أهل الذمة» لابن القيم (٢/ ٨٦١)، ولم أقف على النصِّ المذكور عن الإمام أحمد، وقد عزا المرداوي في «الإنصاف» (١٠/ ٣٤٢) هذا القول للخلال وأبي بكر ابن عبد العزيز وابن قدامة وابن تيمية ولم يذكر نصاً لأحمد.

قال: «وإذا ارتدَّ قوم عن الإسلام فاجتمعوا وقاتلوا فقُتِلوا وأخذوا المال فحكمهم حكم أهل الحرب من المشركين، وإذا تابوا لم يتبعوا بدمٍ ولا مال.

فإن قال قائل: لم لا يتبعون؟ قيل: هؤلاء صاروا محاربين حلال الأموال والدماء، وما أصاب المحاربون لم يُقتصَّ منهم، وما أصيب لهم لم يُردَّ عليهم، وقد قتل طليحة عكاشةَ بن محصن وثابتَ بن أقرم، ثم أسلمَ هو فلم يضمن عقلاً ولا قوداً»[١].

وقال في موضع آخر: «وما أصاب أهلُ الردَّة للمسلمين في حال الردَّة أو بعد إظهار التوبة في قتال وهم ممتنعون أو غيرِ قتال أو على نائرة أو غيرها فسواء، والحكم عليهم كالحكم على المسلمين، لا يختلف في العقل والقود وضمان ما يصيبون، وسواء ذلك قبل يُقهرون أو بعد ما قهروا؛ فتابوا أو لم يتوبوا، لا يختلف ذلك»[٢].

قال الإمام المزني رحمه الله تعالى: «هذا عندي أقيس من قوله في كتاب قتال أهل البغي: (يطرح ذلك كله)؛ لأن حكم أهل الردة أن نردَّهم إلى حكم الإسلام، ولا يُرَقُّون ولا يُغنمون كأهل الحرب[٣]، فكذلك يُقاد منهم ويضمنون»[٤]، وصحح القول بالضمان البغوي والماوردي[٥].

وقد اختلف الشافعية: هل المسألة على قول أو قولين؟ طريقان[٦].

وعلى القول بالضمان، فالاحتجاج بقول أبي بكر رضي الله عنه لا بقول عمر رضي الله عنه؛ وحمل الشافعي قول أبي بكر: «تدون قتلانا» على أن ذلك في حالة القتل غير العمد، وإذا كان وجبت الدية في القتل غير العمد وجب القصاص في القتل العمد، قال رحمه الله: «فإن قيل: فما قولُه: «تدون قتلانا»؟ قيل: إذا أصابوا غير

(١) «الأم» للشافعي (٥/ ٥٣٣).

(٢) «الأم» للشافعي (٧/ ٩٦).

(٣) وتكون أموالهم فيئاً للمسلمين إذا أصروا على الكفر فقُتِلوا، كما هو الحال في ميراث المرتدِّ الفرد.

(٤) «مختصر المزني» (ص٣٤٩).

(٥) «شرح السُّنَّة» للبغوي (١٠/ ٢٤١)، و«الحاوي الكبير» للماوردي (١٣/ ٤٤٦).

(٦) انظر: «الحاوي الكبير» للماوردي (١٣/ ٤٤٦)، و«المهذَّب» لأبي إسحاق الشيرازي (٣/ ٢٦٠).

متعمدين ودوا، وإذا ضمنوا الدية في قتل غير متعمدين؛ كان عليهم القصاص في قتلهم متعمدين، وهذا خلاف حكم أهل الحرب عند أبي بكر.

فإن قيل: فما نعلم أحداً منهم قتل بأحد؟ قيل: ولا يثبت عليه قتل أحد بشهادة، ولو ثبت لم نعلم حاكماً أبطل لولي دم قتيل أن يقتل له لو طلبه، والردَّة لا تدفع عنهم عقلاً ولا قوداً ولا تزيدهم خيراً إن لم تزدهم شراً!»[١].

وأجاب أصحاب هذا القول من الشافعية عن الاحتجاج بقول عمر ومعارضته لأبي بكر رضي الله عنهما من وجهين:

الأول: أن يكون هذا مذهباً لعمر خالف فيه أبا بكر، قال البغوي: «يحتمل أنه ذهب إلى أنه لا ضمان عليهم على خلاف رأي أبي بكر، كما لا يجب على أهل الحرب ضمان ما أتلفوا على المسلمين»[٢].

الثاني: أن يكون موافقاً لعمر في وجوب الضمان، إلا أنه رأى ما رأى تفضُّلاً وترغيباً لهم في الثبات؛ قال البغوي: «ويحتمل أنه كان يرى رأي أبي بكر في وجوب الضمان غير أنه رأى الإعراض عنه ترغيباً لهم في الثبات على الإسلام»[٣].

وقال الماوردي: «يحتمل أن يكون عمر رضي الله عنه قال ذلك تفضلاً عليهم كعفو الأولياء فلم يكن فيه مخالفاً لحكم أبي بكر»[٤].

هذا، وأذكر هنا حكم ضمان المرتد ردة فردية ما أتلفه ـ لمناسبته للمسألة ـ:

فالحكم في جناياته عند أبي حنيفة جارٍ على أصله في كون أحكام الدماء والأموال تتبع حكم الدار، فجنايته في دار الإسلام يؤاخذ بها إذا أسلم، أما لو ارتد ثم لحق بدار الحرب ثم وقعت منه الجناية ثم أسلم، فحكمه حكم الحربيين؛ لا يؤاخذ بما فعله في حال ردته ولحاقه بدار الحرب[٥].

---

(١) «الأم» للشافعي (٧/ ٩٦).
(٢) «شرح السُّنَّة» للبغوي (١٠/ ٢٤١).
(٣) «شرح السُّنَّة» للبغوي (١٠/ ٢٤١).
(٤) «الحاوي الكبير» للماوردي (١٣/ ٤٤٧).
(٥) انظر: «شرح السير الكبير» للسرخسي (ص٢٠١٢ ـ ٢٠١٣).

أما المالكية فالاعتبار عندهم ليس بالدَّار، وإنما بإسلامه أو كفره في وقت الجناية(١).

أما لدى الحنابلة فالمذهب أنه يضمن، وفي رواية ميل إلى إسقاط الضمان، لكنه رجع في آخر كلامه وتوقف في المسألة(٢).

المطلب الثاني

حكم منع المرتدين من السلاح بعد دخولهم الإسلام

وهي مسألة لطيفة تتعلق بالتعامل مع الطائفة المرتدَّة إذا دخلت في الإسلام كرهاً بعد الإذلال والهزيمة، فإنه ينظر إليها نظرة ريبة وتوجُّس، ويتَّخِذ الإمام في حقها إجراءات احترازية تمنعهم من الغدر بالمسلمين، وذلك جليٌّ في نزع أبي بكر رضي الله عنه أسلحتهم منهم.

قال الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام رحمه الله تعالى: «أفلا ترى أنَّ أبا بكر لم يقبل إسلامهم وصلحهم إلا بنزع الحلقة والكراع منهم؟ لأنَّ هؤلاء لم يسلموا إلا بعد غلبة من المسلمين لهم، ولم يأمن غدرهم إن ترك لهم الحلقة والكراع، ثم تابعه عمر على هذا والقوم معه، ولا نراهم فعلوا ذلك إلا اتِّباعاً لسُنَّة رسول الله ﷺ في دومة الجندل وأشباهها من القرى التي لم تدخل في الإسلام إلا كرهاً(٣)، بعد أن ظهر على بعض بلادهم ولو كان إسلامهم رغبةً غيرَ رهبة لسلمت لهم أموالهم؛ لأنَّ من أسلم على شيء فهو له، ولو لم يجنَحُوا إلى السلم حتى يظهرَ عليهم المسلمون الظهورَ كُلَّه، ويصيرُوا أُسارى في أيديهم؛ ما ترك لهم من أموالهم شيئاً ولكانت غنائم للمسلمين، ولكنهم كانوا بين الحالين قد نالوا من المسلمين ونال المسلمون منهم، فلهذا وقع الصلح»(٤).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «فهذا الذي فعله الصحابة

---

(١) «البيان والتحصيل» لأبي الوليد ابن رشد (٢/ ٦٠٠ ـ ٦٠١).

(٢) «أحكام أهل الملل والردة والزنادقة» للخلال (ص٥١٤) وقد ذكر ابن قدامة هذه الرواية في «الكافي».

(٣) وهذا دليل جليٌّ على صحة إكراه المرتد على الإسلام، وأن المرتدين لا يدخلون في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ كما بيَّنتُه في الجواب على شبهات منكري عقوبة الردَّة.

(٤) «الأموال» للقاسم بن سلام (١/ ٣٠٣).

بأولئك المرتدين بعد عودهم إلى الإسلام يُفعل بمن أظهر الإسلام والتُّهمة ظاهرة فيه؛ فيُمنع أن يكون من أهل الخيل والسلاح والدرع التي تلبسها المقاتلة، ولا يترك في الجند من يكون يهودياً ولا نصرانيّاً، ويُلزمون شرائع الإسلام حتى يظهر ما يفعلونه من خير أو شر، ومن كان من أئمة ضلالهم وأظهر التوبة أُخرِج عنهم وسُيِّر إلى بلاد المسلمين التي ليس لهم فيها ظهور، فإما أن يهديه الله تعالى وإما أن يموت على نفاقه من غير مضرة للمسلمين»[١].

المطلب الثالث

حكم نساء وذراري المرتدين

عن عمار الدهني، عن أبي الطفيل قال: كنت في الجيش الذين بعثهم علي بن أبي طالب إلى بني ناجية، فانتهينا إليهم فوجدناهم على ثلاث فرق.

قال: فقال أميرنا لفرقة منهم: ما أنتم؟

قالوا: نحن قوم كنا نصارى وأسلمنا فثبتنا على إسلامنا.

قال: اعتزلوا.

ثم قال للثانية: ما أنتم؟

قالوا: نحن قوم من النصارى، لم نر ديناً أفضل من ديننا فثبتنا عليه.

فقال: اعتزلوا.

ثم قال لفرقة أخرى: ما أنتم؟

قالوا: نحن قوم كنا نصارى فأسلمنا، فرجعنا فلم نر ديناً أفضل من ديننا، فتنصرنا.

قال لهم: أسلموا. فأبوا!

فقال لأصحابه: إذا مسحت على رأسي ثلاث مرات فشدوا عليهم.

ففعلوا، فقتلوا المقاتلة وسبوا الذراري، فجئتُ بالذراري إلى علي، وجاء مصقلة بن هبيرة فاشتراهم بمائتي ألف، فجاء بمائة ألف إلى علي، فأبى أن يقبل، فانطلق مصقلة بدراهمه، وعمد إليهم مصقلة فأعتقهم، ولحق بمعاوية!

---

(١) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (١٥٨/٣٥).

فقيل لعلي: ألا تأخذ الذرية؟ فقال: لا، فلم يعرض لهم[(١)].

هذا الحديث أصل في مسألة حكم نساء وذرية المرتدين، وهذه المسألة من المسائل المتعلقة بقتال أهل الردَّة الممتنعين التي يُبحَثُ في أحكامها هل هي وأحكام الحربيِّين سواء من كل وجه أم في بعض الوجوه؟ كما تقدَّم.

وقد اختلف فيها على قولين:

القول الأول: أن حكم نساء المرتدِّين وذراريهم كحكم نساء وذراري الحربيين، وهو قول الحنفية وأصبغ من المالكية.

قال أبو يوسف رحمه الله: «ولو أنَّ المرتدِّين منعُوا الدار وحاربُوا؛ سُبِي نساؤُهم وذراريهم وأُجبروا على الإسلام، كما سبى أبو بكر رضي الله عنه ذراري من ارتدَّ من العرب من بني حنيفة وغيرهم، وكما سبى علي بن أبي طالب رضي الله عنه بني ناجيةَ موافقةً لأبي بكر رضي الله عنه»[(٢)].

وقال أبو حنيفة في القوم إذا ارتدوا عن الإسلام، وحاربوا المسلمين، وغلبُوا على مدينةٍ من مدائنِهم في أرض الحرب ومعهم نساؤهم وذراريهم، وهم مرتدُّون أيضاً معهم، وليس في المدينة رجل مسلم، فكانوا فيها يقاتلون، حتى ظهر المسلمون عليهم فسبوا الذراري والنسوان وقتلوا الرجال؛ قال: «يكون ذلك كلُّه فيئاً، ويكون فيه الخمس»[(٣)].

وهذا القول من أبي حنيفة رحمه الله تعالى بناء على أصله في أنَّ حكم الأموال يتبع حكم الدار.

ووافق الحنفية في ذلك أصبغ بن الفرج من المالكية؛ قال رحمه الله تعالى:

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» برقم (٣٢٧٣٨) ـ ومن طريقه البيهقي في «السنن الكبرى» برقم (١٦٨٩٥) ـ عن عبد الملك بن سعيد بن حيان، وعبد الرزاق في «مصنفه» برقم (١٨٧١٥) ـ ومن طريقه ابن المنذر في «الأوسط» (٩٦٤٦) ـ عن ابن عيينة، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٥١١٤) عن سليمان بن معاذ الضبي؛ ثلاثتهم (عبد الملك وابن عيينة وسليمان) عن عمار الدهني به. واللفظ لعبد الملك، والغريب أن البيهقي أخرجه من طريق ابن أبي شيبة، إلا أنه أسقط قول الأمير لجنده: «اعتزلوا»، مع أن ابن أبي شيبة أثبته!

(٢) «الخراج» لأبي يوسف (ص٨٠).

(٣) «السير الصغير» لمحمد بن الحسن (ص٢١٣).

«تُسبى ذراريهم ونساؤهم، وتقسَّم أموالهم، ويقتل كبارهم على حكم النَّاقضين من أهل الذمة؛ لأنهم جماعة، وإنما يكون الارتدادُ في الواحد وشبهه»[(١)].

والقول الثاني: أنه لا يجوز سبي نسائهم وذراريهم؛ أما النساء فإن أبين الإسلام يُقتَلْن، وأما الذراري فلا ذنبَ لهم في ردَّة آبائهم.

وهو قول ابن القاسم من المالكية والشافعي وأحمد، إلا أن أحمد يفرق بين من وُلِد قبل الردَّة وبعدها، فيسترق من ولد بعد الردة لأنه يحكم له بالكفر تبعاً لأبيه[(٢)].

وأجاب الشافعي عن حديث أبي الطفيل بأنه ذكر أن بني ناجية كانوا ثلاثة أصناف: مسلمين ونصارى ومرتدين، وأنه قاتل النصارى والمرتدين قال: «فقد يجوز أن يكون علي سبى من بني ناجية من لم يكن ارتد»[(٣)].

وهذا الاحتمال يأباه لفظُ الحديث، إذ لفظُ الحديث من جميع طرقه يدل أن علياً رضي الله عنه لم يقاتل إلا صنف المرتدِّين، فلا يمكن أن يكون السبي إلا فيهم.

وأما ما ذكره أبو يوسف من الاحتجاج بسبي أبي بكر لذراري المرتدين، فقد ذكر الشافعي أنه لم يبلغه شيء في ذلك، قال: «قد كانت الردَّةُ في عهد أبي بكر فلم يبلغنا أن أبا بكر خمَّس شيئاً من ذلك»، قال البيهقي: «يعني: الذراري»[(٤)].

قلت: جاء في مناظرة عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى للخوراج قوله لهم: «ألستم تعلمون أن رسول الله ﷺ لما توفي ارتدت العرب فقاتلهم أبو بكر فقتل الرجال وسبى الذرية والنساء؟ قالوا: بلى. قال عمر: فلما توفي أبو بكر وقام عمر رد النساء والذراري على عشائرهم؟ قالوا: بلى»[(٥)].

وذكر الواقدي في كتاب الردَّة أن خالداً بن الوليد رضي الله عنه صالح بني حنيفة

---

(١) «البيان والتحصيل» لأبي الوليد ابن رشد (٣/ ٥٨).

(٢) «البيان والتحصيل» لأبي الوليد ابن رشد (٣/ ٥٨)، و«النوادر والزيادات» لابن أبي زيد (١٤/ ٤٩٤ ـ ٤٩٦)، و«الأم» للشافعي (٢/ ٥٧٠)، و«أحكام أهل الملل والردة والزنادقة» للخلال (ص٥٠٨ ـ ٥٠٩).

(٣) «السنن الكبرى» للبيهقي (٨/ ٣٦١)، و«معرفة السنن والآثار» له (١٢/ ٢٦٥).

(٤) «السنن الكبرى» للبيهقي (٨/ ٣٦١)، و«معرفة السنن والآثار» له (١٢/ ٢٦٥).

(٥) أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» برقم (١٨٣٧).

على نصف السَّبي ثم خمَّسه وقسم أربع أخماس بين الناس، وعزل الخمس حتى قدم به على أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

وروى عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: «قد رأيتُ أمَّ محمد بن علي بن أبي طالب ـ وكانت من سبي بني حنيفة ـ». فلذلك سُمِّيت الحنفيَّة، وسُمِّي ابنها المذكور محمد بنُ الحنفية[١].

فما جاء عن عمر وما ذكره الواقدي شاهدان لما قاله أبو يوسف[٢].

فإن قيل: إن وقوع سبي نساء بني حنيفة دليل لمذهب الحنفية في أن المرتدَّة لا تقتل.

قيل: هذا الاستدلال ضعيف؛ لأنه يحتاج إلى إثبات أن المسبيَّات بقين على ردَّتهن بعد السبي، ولا دليل على ذلك.

وقد ذكر الإمام أبو المظفر السمعاني رحمه الله تعالى احتمالاً أنَّ من سُبي من النساء كُنَّ من الكافرات الأصليَّات ولم يكنَّ أسلمن أصلاً[٣]، وعلى هذا فلا حجَّة للحنفية في هذه القصة على عدم قتل المرتدات ولا على سبيهن في دار الحرب، إلا أن هذا الاحتمال يأباه سياق القصة؛ لأن خالداً لما صالحهم على نصف السبي كانوا جملةً واحدةً ولم يُذكَر أنه ميَّز المرتدَّات من الأصليَّات.

وتبقى قصة بني ناجية دليلاً على مشروعية سبي ذراري المرتدِّين، لثبُوت القصة وعدم نهوض حجة من عارضَها، والله تعالى أعلم.

---

(١) نقل ذلك الزيلعي في «نصب الراية» (٣/ ٤٥٠) عن «كتاب الردة» للواقدي، قال شيخ الإسلام رحمه الله في «الصارم المسلول» (ص٩٨): «لا يختلف اثنان أن الواقدي من أعلم الناس بتفاصيل أمور المغازي وأخبرهم بأحوالها، وقد كان الشافعي وأحمد وغيرهما يستفيدون علم ذلك من كتبه».

(٢) وهذا الاستدلال بقصة سبي بني حنيفة موجود في كتب الحنفية؛ انظر: «المبسوط» للسرخسي (١٠/ ١١١)، و«فتح القدير» لابن الهمام (٦/ ٤٦)، وذكره شيخ الإسلام في «منهاج السُّنَّة النبوية» (٨/ ٣٢٤).

(٣) «قواطع الأدلة في أصول الفقه» لأبي المظفر السمعاني (٢/ ٣٣).



جواب معارضات المنكرين



توطئة تاريخية

جبل الله تعالى الإنسان على الرغبة في محاكاة غيره من أبناء جنسه، وهو وصف تتَّصفُ به الأمم والمجتمعات كما يتصف به الأفراد، ويشكِّل بعد ذلك مُكوِّناً من مكونات ثقافتهم وأفكارهم، ولذا كانت من الحقائق المهمة في دراسة تاريخ العلوم والأفكار حقيقة التأثر والتأثير بين الأمم.

والأمة الإسلامية ـ كغيرها من الأُمم ـ لم تسلَم من التأثُّر بالأمم السابقة لها، ويعدُّ تأثُّر العلوم الإسلامية بالفلسفة الإغريقية مثالاً بارزاً على هذه الظاهرة، ولهذا التأثر شواهد في المدوَّنَة التراثية لبعض الفرق العقدية الإسلامية[١].

وفي دراستنا لمواقف المفكرين العرب في العصر الحديث من عقوبة المرتد، لا يمكننا ـ إذا أردنا أن نفهم العوامِلَ المؤثرة في هذه المواقف ـ إغفال حقيقة تأثُّرِ اتجاهاتٍ في الفكر العربي بالفلسفة الغربية الحديثة.

إن مسألة التعصب الديني شكلَّت معلماً من المعالم البارزة في الواقع الأوروبي في العصور الوسطى، فمنذ أن انطلقت ثورة الإصلاح الديني التي أوقد شرارتها الراهب الألماني مارتن لوثر، عصفت بأوروبا حروب دينية راح ضحيتها ملايين من الناس، فكانت تهمة الهرطقة كافية لاستباحة الكاثوليكيين دماء البروتستانتين، وكان اعتناق ملك من الملوك مذهب البروتستانت كافياً لحمل رعيَّتِه على اعتناقه بالقوة، وأن يكون مصيرُ من يمتنع عن ذلك القتل أو أنه يبقى

(١) انظر في حقيقة التأثر والتأثير بين الأمم فصلاً مُفيداً في كتاب: «الحد الأرسطي أصوله الفلسفية وآثاره العلمية» لسلطان العميري (ص٣٩٣ ـ ٤٣٤).

مستخفياً بدينه، ومن أبرز الحروب التي وقعت بين طوائف النصارى حربٌ استمرت ثلاثين عاماً من سنة ١٦١٨م إلى سنة ١٦٤٨م، وكانت هذه الكوارث داعيةً لعقلاء أوروبا ليفكروا بوضع حد لهذه الحروب فكان صلح وستفاليا سنة ١٦٤٨م الذي أرسى حرية الاعتقاد.

يقول فولتير: «إن ألمانيا ما كانت لتكونَ اليوم إلا صحراء بلقعاً تُغطِّيها بقايا عظام الإنجيليين والبروتستانتيين والكاثوليكيين وأتباع تجديد المعمودية الذين ذبحوا بعضهم بعضاً تباعاً لو لم تأت معاهدة (وستفاليا) في آخر الأمر لتوفر حرية المعتقد»[1].

لقد أدرك عقلاء الأوروبيين أن التعصُّب الديني كان سبباً من أسباب انحطاطهم الحضاري، وأنه يؤول بهم إلى إفناء بعضهم بعضاً، فتواترت بعد ذلك دعوات المفكرين والفلاسفة الأوروبيين إلى التسامح الديني، وشكل التسامح مفهوماً من أهم المفاهيم التي قامت عليها الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م، ثم في القرن الأخير نُصَّ في دساتير الدول والمواثيق الدولية ـ كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان ـ على صيانة حرية الاعتقاد.

لم يكن العالم الإسلامي في معزِل عمَّا يتجدد في العالم من فلسفات وأفكار، فدخلت إليه الفلسفة الغربية بما تحمله من مفاهيم وقيم نبتت في تلك البيئة البعيدَةِ الغريبة عن البيئة الإسلامية.

ويعود تاريخ التأثر بمفهوم التسامح الليبرالي إلى العقود الأخيرة من حكم الدولة العثمانية، التي صار فيها للدول الأوروبية نفوذ وتأثير لدى أصحاب القرار في الدولة العثمانية، ففي سنة ١٨٤٤م كثَّف سَفِير بريطانيا في الآستانة (اسطنبول) (ستراتفورد كانِنج)، كثَّف من ضغطه على الباب العالي لأجل إلغاء حكم الشريعة بإعدام المرتد، مدعياً أن القرآن الكريم لا يذكر إعدام المرتدِّ إلا في حالات معينة في عصر الرسول ﷺ، وأن السلطان العثماني وليس شيخ الإسلام هو المفسر للشريعة في حالات الضرورة، وقد نجح كاننج في مسعاه عندما أعلن الصدر الأعظم عام ١٨٤٤م أن الدولة لن تتدخل في مسألة الانتقال من معتقد إلى آخر، أما شيخ الإسلام فرفض إعطاء موافقة على بطلان حكم الشريعة تجاه

---

(١) «رسالة في التسامح» لفولتير (ص٤١).

المرتد، وأعلن أنه لا يستطيع أن يصرح أن المسلمين أحرار في تغيير عقيدتهم الدينية[١].

إلا أننا نجد بعد ذلك بعض مشايخ الإسلام في الدولة يفتون بإبطال عقوبة المرتد، ففي مقابلة أجراها بعض الصحفيين الرُّوس سنة ١٩٠٨م مع شيخ الإسلام في الدولة سأله فيها عن رأيه في المنتقلين من الإسلام إلى المسيحية، فجاء في جوابه: «لا نطلب بأي حال من الحكومة أن تعاقب الخارجين من الدين أو نضغط عليهم بالقوانين والتضييق، كما لا نحكم على الخارجين عن الدين إلا بالحكم المعنوي، ولا يمكن إجبار الناس لقبول الإسلام أو المسيحية، وإذا كان لشخص اختيار في الارتداد فلا يمنعنا مانع عن إظهار كراهتنا له ونفورنا منه»[٢].

وفي نفس الحقبة ظهرَ في مِصر بعض الكُتَّاب الذين ينفون عقوبة المرتد، فهذا محمد توفيق صدقي (ت١٣٣٨هـ ـ ١٩٢٠م) يكتب في مجلة المنار مقالات بعنوان (الإسلام هو القرآن وحده) يقرر فيها: «إنه لم يرد أمر بذلك في القرآن فلا يجوز لنا قتله لمجرد الارتداد، بل الإنسان حر في أن يعتقد ما شاء» وأن «قتل المرتد لمجرد ترك العقيدة مما يخالف القرآن الشريف»[٣]، وذلك في ضمن إنكاره لمجموعة من القضايا التي ثبتت في السُّنَّة النبوية.

ونجد الشيخ محمد رشيد رضا (ت١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٥م) بعد أن كان ينكر على السلطان عبد الحميد عدم قتله المرتد ويرى في ذلك إخلالاً بوظيفة إقامة الدين المنوطة بالخليفة[٤]؛ نجده في فتاوى مُفصَّلَة يقرر أن «ليس في القرآن أمر بقتل المرتد، بل فيه ما يدل على عدم قتل المرتدين المسالمين الذين لا يحاربون المسلمين، ولا يخرجون عن طاعة الحكومة»[٥]، ويستشهد في فتواه هذه بكلام شيخ الإسلام العثماني ـ المذكور آنفاً ـ.

وكتب الشيخ عبد العزيز جاويش (ت١٣٤٧هـ ـ ١٩٢٩م) في إنكار عقوبة

---

(١) «تطور الاتجاهات الإسلامية في الدولة العثمانية» لعبد الرؤوف سنو (ص١٦).
(٢) نقل الشيخ رشيد رضا هذه المقابلة في «مجلة المنار» (١١/٧١٨).
(٣) «مجلة المنار» (٩/٥٢٣).
(٤) «مجلة المنار» (٧/١٠٦).
(٥) «مجلة المنار» (٢٣/١٢٧).

المرتد صفحاتٍ في كتابه «الإسلام دين الفطرة والحرية»[(١)]، والشيخ جاويش من الحزب الذي يسميه الشيخ رشيد رضا: «حزب الإصلاح المعتدل، الذي هو وسط بين المسلمين الجامدين الخرافيين والمسلمين (الجُغرافيين) الملحدين»[(٢)]، وهو وصف لاتجاه فكري وديني تكوَّن في تلك الفترة، وهو الاتجاه الذي سماه الباحثون بعد ذلك: الاتجاه التنويري الإسلامي[(٣)]، وقد لاقى طرح هذا الاتجاه قبولاً لدى جماعة من الأزهريين كما لاقى رفضاً لدى طائفة منهم، وصار هذا القَبول وذاك الرفض مصدراً لإثارة السجال في هذه المسألة.

ففي كتاب «الإسلام عقيدة وشريعة» للشيخ محمود شلتوت (ت١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م)، الذي صدرت طبعته الأولى سنة (١٣٧٩هـ ـ ١٩٥٩م) ـ أي: في الفترة التي كان فيها الشيخ شلتوت شيخاً للأزهر ـ، طرح شلتوت مجموعة من التساؤلات ـ أو التشكيكات ـ المتعلقة بعقوبة المرتد، ثم عرض رأيه قائلاً: «قد تتغير وجهة النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين، والعدوان عليهم، ومحاولة فتنتهم عن دينهم، وأن ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تأبى الإكراه على الدين»[(٤)]، ولم تكن مصر حيئنذٍ خاليةً ممن يناقش هذه الأخطاء بالحجة والبرهان، فكتب الشيخ أحمد محمد شاكر (ت١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م) مناقشة هادئة لما طرحه الشيخ شلتوت[(٥)]، بينما كتب الشيخ عبد الله بن علي بن يابس النجدي (ت١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م) ـ الذي كان مقيماً في مصر حينئذٍ ـ ردّاً شديداً على كتاب شلتوت سمَّاه «إعلام الأنام بمخالفة شيخ الأزهر شلتوت للإسلام»، وكان من جملة ما ناقشه فيه مسألتنا هذه[(٦)].

---

(١) «الإسلام دين الفطرة والحرية» (ص١٤٣ ـ ١٦٠).

(٢) من مقالة للشيخ رشيد في «مجلة المنار» (٢٩/ ٧١٢) ترجم فيها للشيخ عبد العزيز الجاويش بعد وفاته.

(٣) انظر في معرفة خارطة التنوير وموقع التنوير الإسلامي منها مقالاً في: «مجلة البيان» عدد (٣٠٢) بعنوان: «خارطة التنوير من التنوير الغربي إلى التنوير الإسلامي» لأبي فهر السلفي.

(٤) «الإسلام عقيدة وشريعة» لشلتوت (ص٢٨١).

(٥) «مجلة الكتاب» (٣/ ٢٩٩ ـ ٣٠٢).

(٦) «إعلام الأنام بمخالفة شيخ الأزهر شلتوت للإسلام» لابن يابس (ص١٥٣ ـ ١٦٢).

وفي تلك الفترة أيضاً جرى سجالٌ بين الأستاذ عبد المتعال الصعيدي (ت١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م) والشيخ عيسى مَنُّون الفلسطيني (ت١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧م) ـ وهو من كبار مشايخ الأزهر الشافعيين ـ، إذ كتب الصعيدي مقالاً أنكر فيه عقوبة المرتد، فرد عليه الشيخ مَنُّون بمقال بعنوان: (حكم المرتد في الشريعة الإسلامية) في «مجلة الأزهر» سنة (١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م)، فرد عليه الصعيدي بكتاب «الحرية الدينية في الإسلام»، ومما يلاحظ في هذا السجال أنه ظهرَ على أنه خلاف منهجي بين مدرستين، لا مجرد مناقشة اعتيادية بين المشتغلين بالفقه والعلم، وقد كان الصعيدي يُصرِّح بذلك، ويعبِّر عن المدرسة التي ينتمي إليها بأنها مدرسة التجديد والاجتهاد، بينما وصف مدرسة خصمه بأنها مدرسة الجمود والتقليد.

أما غير الأزهريين ـ من القوى الفاعلة في المجتمع المصري في تلك العقود ـ؛ فنجد أن الشيخ حسن البنا (ت١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م) ـ مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ـ قد بيَّن موقفه من عقوبة المرتد عندما تحدث عن الدستور المصري المشتمل على مبدأ حرية الاعتقاد فقال: «معنى قولنا: «القرآن دستورنا»؛ أننا نريد أن تسود روح القرآن الغالبة أولئك الذين ينفذون هذه التعاليم، وأن تحدد النواحي المطلقة في الدستور المصري بحيث يتفق وتعاليم الإسلام الحقيقية، فعندك ـ مثلاً ـ مادة حرية الاعتقاد مطلقة، يجب أن يحددها القانون بأنها لا تطبق على المرتدين، فحكم الردة في الإسلام القتل»[1].

وكتب صديقه الشيخ سيد سابق (ت٢٠٠٠م) دفاعاً عن عقوبة المرتد في كتابه «فقه السُّنَّة»[2]، وكذا الأستاذ عبد القادر عودة (ت١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٤م) في كتابه «التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي»[3].

وبعد عقود من الزمان، أثيرت قضية عقوبة المرتدِّ في مصر سنة (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م) عقبَ مقتل الكاتب فرج فودة على يد أفراد من إحدى الجماعات

---

(١) مقابلة مع مجلة الخبر سنة ١٩٤٦م، بواسطة «حسن البنا الإمام المجدد والداعية الشهيد» لأنور الجندي (ص١٦٨).
(٢) (٢/ ٤٥٧).
(٣) (١/ ٦٦١ ـ ٦٦٣).

الإسلامية بحجة وقوعه في الردَّة، ولأسباب متعددة: كثر عدد الخائضين في هذه المسألة وأنواعهم ما بين شرعي وقانوني وصحفي، وما بين محافظ وتنويري وعلماني وغير مسلم أصلاً، حتى بلغت الوثائق المنشورة والمتداولة في مناقشة هذا الموضوع على مستوى الصحافة حوالي تسعة مجلدات كبار[(١)]، وقد كان لشهادة الشيخ محمد الغزالي والشيخ محمود مزروعة في القضية أثر كبير في تلك المجادلات، ومضمون تلك الشهادة أن فعل المتهمين لا يعدو كونه افتئاتاً على السلطة لا يوجب عقوبة القتل للمتهمين، وقد فُهم من هذا الإقرار بأن الردة عقوبتها القتل.

وقد كتب حينئذٍ الدكتور عبد العظيم المطعني كتاباً في الدفاع عن عقوبة المرتد سماه «عقوبة الارتداد عن الدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين» بيَّن في مقدمته أن الخائضين في المسألة تطوَّرَ هجومُهم من هجوم على الشيخين المذكورين إلى هجوم على الإسلام نفسه، وذلك بإنكار عقوبة المرتد، مما دعاه إلى كتابة كتابه المذكور[(٢)].

وكتب الدكتور طه جابر العلواني كتابه «لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم»، يقرر فيه حرية الاعتقاد ومنافاتها لعقوبة المرتد[(٣)]، ونسب للشيخ الغزالي أنه إنما قال ما قال ليحمي الشباب المتهمين من القتل، وإلا فإن الغزالي على رأي العلواني في أنه لا عقوبة للمرتد.

هذا، وقد ظهرت في هذه السنوات الأخيرة عدة كتابات ينكر فيها أصحابُها عقوبةَ المرتد[(٤)]، وتأثُّر هذه الكتابات بمفهوم التسامح الليبرالي يتجلى في

---

(١) هذا بحسب إحصائية الدكتور طه جابر العلواني كما في «لا إكراه في الدين» (ص٣٦).

(٢) «عقوبة الارتداد عن الدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين» (ص٣).

(٣) طُبع الكتاب طبعته الأولى سنة ٢٠٠٣م لكن المؤلف ذكر في مقدمته (ص١٢) أنه أعد مسودته سنة ١٩٩٢م.

(٤) ممن وقفت على قوله في ذلك: جودت سعيد في كتاب «لا إكراه في الدين» وخالص جلبي في «سيكيولوجية العنف» (ص١٢٦ ـ ١٢٧)، وحسن الترابي في «السياسة والحكم» (ص١٥٦)، وصبحي الصالح في كتابه «الإسلام ومستقبل الحضارة» (ص٢١٣)، ومحمد عمارة في «التعددية» (ص٩)، وطارق سويدان في مقال «الحرية حق شرعي مقدس» وراشد الغنوشي في «الحريات العامة في الإسلام» (ص٥٠)، وأحمد الريسوني في مقال «حد الردة والإشكال الأصولي»، وعبد الرحمٰن حللي في «حرية الاعتقاد في القرآن =

تأويلاتهم للأدلة الشرعية الدالة على عقوبة المرتد، فهي تأويلات متناسقة مع ما يصح العقوبة عليه وفق التصور الغربي؛ كالأعمال الحرابية المخلة بأمن المجتمع ونظامه.

وقد اختار بعض المعاصرين قولاً مزجوا فيه بين القولين، فأخذوا من قول منكري عقوبة المرتدِّ عدم لزوم معاقبة المرتد بالقتل، وأخذوا من قول مثبتيه تجريم الردة واستحقاقها الملاحقة القانونية، وكانت نتيجة ذلك أن الردة جريمة تستحق العقوبة، إلا أنها عقوبة مُفوَّضَة إلى الإمام قد تكون بالقتل أو ما دونه[(١)].

ومما ينبغي الإشارة إليه أن مؤسسة (راند) الأمريكية في دراستها التي نشرتها سنة (١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٧م) بعنوان: «بناء شبكات مسلمة معتدلة»، والتي تهدف إلى وضع معيار لتتميز بين الإسلامي المعتدل والإسلامي غير المعتدل، وضعت (١١) سؤالاً لتحقيق ذلك المقصد، وكان من بينها: «هل تؤيد حقوق الإنسان المتفق عليها دولياً؟ هل هناك أية استثناءات في ذلك (مثال: ما يتعلق بحرية الدين)؟ هل تؤمن بأن تبديل الأديان من الحقوق الفردية؟»[(٢)].

وقد ظهرت المناقضة بين عقوبة المرتد وبين القيم الليبرالية التي ترعاها الولايات المتحدة الأمريكية عندما ثبت لدى القضاء الأفغاني ردة أحد الأفغان، وأراد القضاء محاسبته على ذلك، وكان ذلك بعد الاحتلال الأمريكي لأفغانستان، تحديداً (سنة ٢٠٠٦م)، فاستنكر الساسة الأمريكيون والصحافة

= الكريم» وحسن فرحان المالكي في «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية» وعدنان إبراهيم في إحدى محاضرته المسجلة ومحمد سعيد حوى في مقال له في صحيفة الرأي الأردنية ومحمد المختار الشنقيطي في «آراء الترابي من غير تكفير ولا تشهير» وفي صفحته على موقع تويتر وعبد الله المالكي ورائد السمهوري في صفحتيهما على موقع تويتر ويوسف أبا الخيل في مقالات له في جريدة الرياض.

(١) وقد ذهب إليه القانونيان عبد الحكيم العيلي في كتابه «الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام» (ص٤٢٧ ـ ٤٣٢)، ومحمد سليم العوا في كتابه «في النظام الجنائي الإسلامي» (ص١٩٠ ـ ١٩٥)، وهو الظاهر من كلام الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه «الخصائص العامة للإسلام» (ص٢٣٩ ـ ٢٤٠)، وتوفيق الشاوي في «الموسوعة الجنائية العصرية» (٣/ ٤٧٤ ـ ٤٧٥).

(٢) المفهوم الأمريكي للاعتدال الإسلامي قراءة في تقرير راند ٢٠٠٧م، مقال لباسم خفاجي في «مجلة البيان» العدد (٢٣٦).

الأمريكية ذلك استنكاراً شديداً، وعدوه مناقضاً لقيم حقوق الإنسان التي جاؤوا لحمايتها، وقال الرئيس السابق (جورج بوش): «إنني منزعج جدّاً لسماعي أن شخصاً تحوَّل عن الإسلام قد يعاقَب على ذلك، هذا ليس بالتطبيق العالمي للقيم التي تحدثنا عنها.. من المزعج للغاية، أن بلداً ساعدناه على التحرر يعاقب شخصاً لاختياره ديناً آخر»[١].

(١) انظر في تفصيل تلك الحادثة وردود الفعل الأمريكية عليها مقال: «الحرية الدينية.. رأس الحربة الجديدة»، لعبد العزيز مصطفى كامل في «مجلة البيان» العدد (٢٢٤).

الفصل الأول

الجواب على طعن المنكرين
في مصدر عقوبة المرتد

الجواب على طعن المنكرين في مصدر عقوبة المرتد

يثير انتباهك وأنت تطالع كتابات المنكرين لعقوبة المرتد تلك اللهجة الواثقة بمناقضة عقوبة المرتد للقرآن الكريم، وتلك العبارات الشديدة في حق مثبتيها.

فتجد مثلاً هذه العبارة: «حرية الاعتقاد التي تناقض عقوبة المرتد جاء تقريرها في القرآن في مئتي آية بيِّنَة»[١]! أو: في مئة وخمسين آية![٢].

وتجد أيضاً هذه العبارة: «حرية العقيدة أصل من أصول القرآن، لكن أكثر المسلمين انقطعوا عن أصولهم تماماً، وبدؤوا يأخذون عمَّن أخذ من الأصول، وهذه واحدة من ظواهر التخلف عن دواعي الدين»[٣].

وتطالع أيضاً قول قائلهم: «ليس حد الردة سوى مصيبة من المصائب الفقهية في تاريخنا التي قاد إليها نبذُ القرآن وراء الظهور»[٤].

إنَّ هذا الحكم بنبذِ القرآن وراءَ الظهور، هو حكمٌ على أئمة الإسلام من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة والعلماء حتى زماننا هذا، إذ كلهم مجتمعون على القول بعقوبة المرتد، ومن عاند في وقوع الإجماع فلن يعاند في

---

(١) «لا إكراه في الدين» للعلواني (ص١٠٠، ١٢٥).

(٢) «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» لراشد الغنوشي (ص١٠٠).

(٣) مقابلة مع حسن الترابي. بواسطة «نظرات شرعية في فكر حسن الترابي» للشيخ سليمان الخراشي.

(٤) «ملاحظات حول قتل المرتد وضعف أساسه الشرعي» لمحمد بن المختار الشنقيطي.

أن هذا هو مذهب الأئمَّة الأربعة المنصُوص عليه في كتبهم وكتب أتباعهم، فهو يقتضي إمَّا تكفيرهم أو تبديعهم وتضليلهم، إذ النابذ للقرآن وراء ظهره ضال أو كافر بلا ريب.

وإنْ كانت هذه الجحافل من العلماء الذين هم أولياء الله تعالى وحملة دينه خفيت عليهم الأدلة الدالة على منع عقوبة المرتد، فكيف يمكن لهذه الشرذمة أن يروها؟!

ثم يقال: هب أيها الجاحد لعقوبة المرتد أنَّ مسألة حرية الاعتقاد في هذه الدرجة من القطعية كما تزعم، لم يأتِ في التَّدليل عليها آيةٌ ظاهرةٌ أو محتملةٌ، بل جاءت فيه مئتا آية بيِّنة، والقائل بعقوبة المرتد إنما أُتي من نبذه القرآن وراء ظهره؛ فما الذي أدخل هذه الضلالة على المسلمين وجعل هؤلاء الأئمة عبر هذه القرون كُلَّهم يضلُّون وينبِذون القرآن وراء ظهورهم ويجتمعون على القول بعقوبة المرتد؟!

أجاب من أجاب من هؤلاء على هذا السؤال بجوابَين:

الجواب الأول: أن وجود حد الردة في التراث الإسلامي من تأثير اليهود على هذا التراث[1].

وهذه الدعوى مع ما فيها من نسبة الغفلة أو الجهل أو الخيانة أو جميع ذلك إلى أئمة الإسلام الذين أجمعوا على عقوبة المرتد، فإنها دعوى لا قيمة لها، ولا تمثل جواباً مستقيماً عن ذلك السؤال المهم، بل هي كذبٌ صريحٌ، وبيان ذلك من وجوه:

الأول: أنها دعوى غير مستندة إلى دليل ولا إلى شبهة دليل، فلو سُلِّم أن اليهودَ لهم تأثيرٌ في التراث الإسلامي، فمن أين لمن يدعي هذه الدعوى أن لهم تأثيراً في قضية عقوبة المرتد على جهة الخصوص؟ وهذا أمر يُدرَك بالقطع واليقين، لا بالخرص والتخمين.

الثاني: أنه لو فُرِض أن عقوبة المرتد أمر مُشتَركٌ بين شريعة موسى عليه السلام وشريعة محمد ﷺ، فالاشتراك أمرٌ غير ملازم للتأثر.

---

(١) انظر: «لا إكراه في الدين» للعلواني (ص٦٣ ـ ٨١).

وشرائع الأنبياء جميعاً من عند الله تعالى، والعلماء يستدلون على الاشتراك في بعض العقائد والشرائع على قطعيتها وأهميتها وضلال مخالفها، كما قال سعيد بن عامر الضبعي ـ إمام أهل البصرة علماً وديناً من شيوخ الإمام أحمد ـ وذُكرَ عنده الجهمية: «أشر قولاً من اليهود والنصارى، وقد أجمع اليهود والنصارى وأهل الأديان مع المسلمين على أن الله على العرش، وهم قالوا: ليس على شيء»[(١)].

الثالث: أن عقوبة المرتد المذكورة في العهد القديم ليست القتل المجرَّد كما هي في دين الإسلام، وإنما هي الرَّجمُ، والمرتدُّ في الإسلام تُقبل توبته في أكثر الأحوال، وفي العهد القديم ليست كذلك، فلو صح الاعتماد على العهد القديم في معرفة عقوبة المرتد في شريعة اليهود؛ بطل ادعاؤهم.

قال الشيخ محمد رحمت الله الهندي رحمه الله تعالى: «وجزاء المرتد في الشريعة الموسوية الرجم، ولو كان نبياً ذا معجزات كما هو مصرح به في الباب الثالث عشر والسابع عشر من سفر الاستثناء، ولا يعلم من موضع من مواضع التوراة أنه يقبل توبة المرتد»[(٢)].

الجواب الثاني: أن عقوبة المرتد من قوانين الرومان التي كانت في بلاد

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في «الرد على الجهمية» كما في «مجموع الفتاوى» (٥/ ٥٢).
وكذلك فإن الاشتراك بين الشريعة الإسلامية والشرائع الأخرى يمنع أصحاب تلك الشرائع من الاعتراض على شريعة الإسلام، وقد سلك هذا المسلك الشيخ محمد أبو زهرة في تقرير عقوبة الرجم فقال في كتاب «العقوبة» (ص٩٥) بعد أن أورد نصوصاً من العهد القديم في عقوبة الرجم: «ومهما يكن، فإن الرجم موجود في أحكام الديانتين اليهودية والنصرانية، فليس لأحد من أهل هاتين الديانتين أن يعيب الفقه الإسلامي بوجود هذه العقوبة فيه، وعلى الذين يستغلظونها منهم أن يرجعوا إلى ديانتهم أولاً، ليتعرفوها من نصوصها، والله أعلم».
ومن العجيب أنه نُقل عنه بعد ذلك ـ كما نقله القرضاوي في الجزء الثالث من «مذكراته»، وفي تعليقه على «فتاوى الزرقا» (ص٣٩٤) ـ الطعن في عقوبة الرجم بكونها من شريعة اليهود، كما طعن العلواني في عقوبة الردة بكونها من شريعة اليهود، فالقضية نفسها استَعملها مرة في الدفاع عن عقوبة الرجم، ومرة في الطعن فيها!!

(٢) «إظهار الحق» رحمت الله الهندي (٤/ ١٢٤٩)، وتُراجع النصوص في الموضعين المذكورين من سفر الاستثناء أو التثنية.

المسلمين وبقيت فيها[١].

وهذا القول قول قديم يطعن به العلمانيون في القوانين الإسلامية، وقد ناقشه قديماً الشيخ مصطفى صبري ووصفه بأنه: «من أفرى الفرى التي انتقلت من ألسنة بعض الأعداء المخرفين إلى ألسنة بعض المؤلفين منَّا، والقائل به ـ أو بإمكانه ـ جاهل لم يدرُس الفقه ولا علم أصول الفقه، ولو درس لوقف على مأخذ كل مسألة ومرجعها في الكتاب والسُّنَّة»[٢].

قلت: وهو أيضاً جاهل بقوانين الرومان، فقد بيَّن بعض الفلاسفة الغربيين أن الرومان كانوا يقولون بحرية الاعتقاد ولم يكونوا يحاسبون الناس على عقائدهم أو تغييرها، يقول فولتير: «كان المبدأ الأسمى لدى مجلس الشيوخ ولدى الشعب الروماني يتلخص كالآتي: وحدها هي الآلهة معنية بالإهانات الموجهة إلى الآلهة»[٣].

---

(١) «لا إكراه في الدين» للعلواني (ص١٤٨).

(٢) «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين» للشيخ مصطفى صبري (٤/٢٩٦)، وانظر ما نقله بعد ذلك من شهادات الحقوقين على بطلان هذه الدعوى.

(٣) «رسالة في التسامح» لفولتير (ص٥٤).



الفصل الثاني

الجواب على استدلالات المنكرين بآيات من الكتاب على حرية الاعتقاد المنافية لعقوبة المرتد

الجواب على استدلالات المنكرين بآيات من الكتاب على حرية الاعتقاد المنافية لعقوبة المرتد

يرى المنكرون أن حريةَ الاعتقاد ـ التي تتضمن عدم عقوبة المرتد ـ مفهومٌ قرآنيٌّ دلت عليه آيات كثيرة من القرآن العظيم، ويرون أنه مفخرة للأمة الأسلامية إذ قرر القرآن حرية الاعتقاد تقريراً جازماً، وسبق هذا العصر بهذا التقرير(١).

ومن نظر في الآيات التي زعموا أنها تُقرِّر حريةَ الاعتقاد، وزعموا معارضتها لعقوبة المرتد، وجد أنها كلها آيات مكية، إلا قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وبناءً على ذلك قسِّم هذا الفصل إلى مبحثين، الأول: لعرض استدلالتهم بالآيات المكية على حرية الاعتقاد ومناقشتهم فيها، والفصل الثاني: لعرض استدلالهم بقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ ومناقشتهم فيه.

---

(١) ومن تلك المدلولات أيضاً التي يزعم التنويريون منافاتها لحرية الاعتقاد: الجزية وجهاد الطلب.

المبحث الأول

عرض استدلالاتهم بالآيات المكية على حرية الاعتقاد ومناقشتهم فيها

في البدء في هذا المبحث أقدِّم جواباً إجماليّاً عن استدلالتهم بالآيات المكية على حرية الاعتقاد، فأقول: لا يخفى على من علم أحوال الصحابة ﷺ في الزمن المكي، أنهم كانوا حينئذٍ في ضعف وخوف، قد وقع عليهم من الظلم والإيذاء ما لا يخفى على من عرف أحوالهم، وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن ينزل القرآن المكي في شأن إكراههم عدوَّهُم المستضعِف لهم على الانقياد الظاهر للإسلام، سواء في الأمر بذلك أو النهي عنه؛ لأن الإكراه إنما يصح ممن له قدرة عليه، وهو شأن أصحاب الولايات، لا شأن المستضعف الذي يؤذى ولا يستطيع رد الأذى عن نفسه!

ولا أقصد من هذا أن الآيات المكية التي يستدلون بها منسوخة، فالنسخ رفع حكم ثابت، وهنا ثبوت هذا الحكم ـ أي: حرية الاعتقاد المناقضة لعقوبة المرتد ـ ممتنعٌ امتناعاً راجعاً إلى وصفِ المكيَّةِ نفسِه.

وهذا الامتناع في ورود خطاب مكي يتعلق بحرية الاعتقاد، يقتضي امتناع

التعارض بين آيةٍ مكيَّةٍ وبين عقوبة المرتد، ولذا تجدُ أئمة التفسير لم يعرضوا لقضية الجمع بين عقوبة المرتد وبين آية من آيات القرآن، إلا قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦][1] ـ وهي آية مدنيَّة ـ؛ لأن في ملابسات نزول هذه الآية ما يُحتاج معه إلى الجمع بينها وبين عقوبة المرتد ـ كما سيأتي ـ، بخلاف الآيات المكية، وهذا يدل على الفرق بين منهج أئمة التفسير ومنهج المدرسة التنويرية، فأئمة التفسير يُعمِلون في فهمم للآيات سياقاتها وملابسات نزولها، أما أولئك فلا يلتفتون لذلك.

ولنعرض الآن استدلالتهم التفصيلية بالآيات المكية ثم ننقضها واحداً واحداً.

المطلب الأول

استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾ [يونس: ٩٩][2]

قال أحدهم: «الآية منعت الإكراه على الإيمان من وجهين:

الأول: أسلوب الاستنكار.

الثاني: أن الآية بينت علة منع الإكراه، وهي كون الإكراه في الدين يتنافى مع مشيئة الله التي اقتضت أن يكون الناس أحراراً مختارين»[3].

وقال آخر: «فلو كان للإكراه أن يتدخل في الدين ويُدخل الناس فيه أو يبقيهم فيه، لكان هو الإكراه الصادر عن الله ﷻ، فهو سبحانه وحده القادر على

(١) وهذه الملاحظة لاحظها عبد الرحمٰن حللي ولم يفهمها، انظر: «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم» (ص١٠٦).

(٢) تجد الاستدلال بهذه الآية على حرية الاعتقاد في «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم» لحللي (ص٥٠ ـ ٥٥)، و«لا إكراه في الدين» للعلواني (ص٩٤)، وبحث «الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها» لعبد المجيد النجار، وبحث «مناهج الحرية في الحضارة الإسلامية» لمحمد صالح الفرفور، وبحث «حرية العقيدة بين الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان» لفوزية العشماوي، و«آراء الترابي» لمحمد بن المختار، ومقال «الحرية حق شرعي مقدس» لطارق سويدان.

(٣) هذا حاصل ما ذكره حللي في «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم» (ص٥٢).

الإكراه الحقيقي والمُجْدي، الذي يجعل الكافر مؤمناً والمشرك موحداً والكتابي مسلماً، ويجعل جميع الناس مؤمنين مسلمين، ولكنه سبحانه ـ بحكمته ـ أبى ذلك ولم يفعله»(١).

وقال آخر: «فكيف لعاقل أن يتصور أن الله سبحانه الذي لم يكره أحداً يبيح لنا أن نكره أحداً على الإيمان؟!»(٢).

والجواب عن الاستدلال باستنكار الإكراه يتم بالنظر في أمرين:

الأول: النظر في معنى الإكراه المذكور؛ إذ معنى الإكراه المستنكر هنا هو شدة حرص النبي ﷺ على هداية قومه؛ أي: أنه في شدة حرصه كالمكره لهم.

قال ابن عاشور: «نُزِّل النبيُّ ﷺ لحرصِه على إيمانِ أهلِ مكَّة وحثيث سعيه لذلك بكل وسيلة صالحة منزلة من يحاول إكراههم على الإيمان»(٣).

وبيان ذلك: أن نبينا ﷺ الذي أرسله الله رحمة للعالمين، كان لشدة حرصه على قومه يوشك أن يهلك نفسه أسفاً عليهم، فأنزل الله تعالى هذه الآية ونحوها تسلية له ﷺ، يبين فيها أن الهداية والإضلال بمشيئة الله تعالى؛ أي: فلا يشتدَّ أسفك على حال المشركين، فما أرسلك الله عليهم وكيلاً ولا حفيظاً، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟ۗ وَمَا جَعَلْنَـٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنعام: ١٠٧]، وقال: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢] وقال: ﴿فَلَعَلَّكَ بَـٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَـٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا ﴿٦﴾﴾ [الكهف: ٦]، وقال: ﴿لَعَلَّكَ بَـٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾﴾ [الشعراء: ٣]، وقال: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُۖ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [فاطر: ٨].

وعلى هذا الوجه: فالإكراه المستنكر هنا لا صلة له بعقوبة المرتد البتَّة؛ لأن إكراه المرتد هو إكراه حقيقي بالسيف، والإكراه المستنكر هنا المقصود به شدة الحرص.

---

(١) «حد الردة والإشكال الأصولي» لأحمد الريسوني.

(٢) مقابلة مع حسن الترابي بواسطة «نظرات شرعية في فكر حسن الترابي» للشيخ سليمان الخراشي.

(٣) «التحرير والتنوير» لابن عاشور (١١/ ٢٩٣).

الثاني: النظر في متعلَّق الإكراه؛ إذ الإكراه المستنكر هنا إنما هو الإكراه على الهداية الباطنة التي تجعلهم مؤمنين منقادين، وليس المراد الإكراه على أفعال وأقوال تخالف عقائدهم.

فالاستفهام الإنكاري في قوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، هو إنكار بمقتضى العقل والحس؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝٣٥﴾ [القلم: ٣٥]، وقوله: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا﴾ [السجدة: ١٨]، وقوله: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۝٣٦﴾ [القيامة: ٣٦] فهذه كلها أمور معلومة النكارة بالعقل؛ أي: إن من المنكر حسّاً وعقلاً أن يكون لك سُلطان على قلوب الناس تكرههم به على الإيمان إذا هم لم يرضوه، فهذا الأمر بيد الله جل وعلا وحده.

وبهذا الوجه ـ أيضاً ـ يُجاب عن استدلالهم بقوله تعالى: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾[1] [هود: ٢٨].

فالآية على هذا في غير محلِّ النِّزاع، إذ إنَّ محلَّ النِّزاع في إثبات حرية الاعتقاد ـ المنافية لعقوبة المرتد ـ هو في سواغية قهر الناس وإلزامهم بأفعال وأقوال ظاهرة لا توافق اعتقاداتهم الباطنة، وليس في قهر الناس على اعتقاداتٍ باطنة، إذ الباطن لا سُلطان لأحدٍ من الخلائق عليه، ولا يملك أحد منهم قسرَ أحدٍ على مُعتقد يخالفُ مشيئتَه بسُلطان القوة والسنان، وإنما يملك ذلك بسلطان الحجة والبيان؛ هذه قضية حسية مشاهدة ليست محل خلاف.

وكلام الناس جميعاً في إثبات حرية الاعتقاد أو نفيها ليس المقصود به الحرية الباطنة، فالدُّول المُعاصرة في مواثيقها العالمية ودساتيرها وقوانينها المحلية إنما تبحث في الحريات التي بوسعها تضييقها أو إطلاقها، والاعتقاداتُ الباطنة لا تدخل في ذلك.

لكن من المستدلين على حرية الاعتقاد من يجعل نفس هذه الحقيقة ـ أعني أن العقائد لا تتكون بالقهر وإنما بالحجة والإقناع ـ يجعلها دليلاً على إنكار عقوبة المرتدِّ، وسيأتي نقض ذلك في المطلب الرابع إن شاء الله.

---

(١) استدل بها حللي في «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم» (ص٥٥).

أما قولهم: «لو كان للإكراه أن يتدخل في الدين ويُدخل الناس فيه أو يبقيهم فيه، لكان هو الإكراه الصادر عن الله ﷻ..»؛ فهو قول في غاية الفساد، ويظهر ذلك بطردِه، إذ يمكن أن تُسقَط السنن والشرائع والحدود بمثل هذا القول، فيقال على طريقتهم: لو كان للإكراه أن يتدخل في ردع المجرمين وزجر المعتدين من المحاربين واللصوص والزناة والقتلة، لكان هو الإكراه الصادر من الله ﷻ، فهو سبحانه وحده القادر على الإكراه الحقيقي والمُجْدي، الذي يجعل المحارب والمعتدي مسالماً، والقاتل والمجرم خيِّراً، والسارق أميناً، والزاني عفيفاً، فليس لنا أن نعاقبهم على أفعالهم؛ لأنها لا تغير من صفاتهم، وبهذا تُبطَل الشريعة كلها!

المطلب الثاني

استدلالهم بقوله تعالى:

﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]

لا بُدَّ قبل ذكر استدلالهم بالآية أن نذكر مذاهب الناس فيها، ليتضح موضع قولهم الذي ذهبوا إليه، وتمايزه عن أقوال الفرق جميعاً[١]، فأقول ـ وبالله التوفيق ـ:

---

(١) ومما دعاني إلى التفصيل هنا أن الشيخ عيسى منون في رده على الصعيدي ـ الذي ينكر عقوبة المرتد ـ سخَّف فهمَه واستدلاله بهذه الآية فقال: «ولا شك أن العامي الذي يسمع تلاوتها كل حين من قارئ سورة الكهف يفهم منها أن الغرض التهديد من الله تعالى للكافرين، ولا يخطر في باله أن المعنى على الإباحة والتخيير، إذ لا معنى للوعيد الشديد حينئذ.

وقد رأيت كتاباً صغيراً يدرس لتلاميذ المدارس الأولية أو الإعدادية، فيه التمثيل للأمر الوارد للتهديد بهذه الآية، فكيف يغيب عن أستاذ اللغة العربية ما لم يجهله صبيان المكاتب؟ فإذا كان هذا مبلغ إدراكه في اللغة العربية فكيف يصح أن يؤتمن على تدريسها؟».

فأغاظ الصعيديَّ هذا الردُّ وعدَّه إهانة له فرام دفع تهمة الانحطاط عن درجة الصبيان بإثبات اطلاعه على أقوال الناس ومذاهبهم فكتب صفحات كثيرة خلط فيها بين قول المعتزلة وقوله، وغير ذلك من وجوه التخليط، فأحببت أن أفصل مذاهب الناس في الآية وأبين موضع قوله منها حتى يزول هذا الخلط.

ومن خلط في هذه المسألة أيضاً بين مفهوم التخيير المختلف فيه بين الفرق وبين مفهوم =

التخيير في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، إما أن يكون تخييراً قدريّاً أو تخييراً شرعيّاً.

والتخيير القدري المقصود به: استواء الإيمان والكفر من جهة تمكين الله تعالى عبادَه المشيئة عليهما، فالعبد يمكنه الإيمان كما يمكنه الكفر؛ أمكنه الله تعالى من مشيئة أي منهما.

ودلالة الآية على التخيير القدري يثبتها قوم وينفيها قوم.

فيثبتها أهل السُّنَّة والقدرية المعتزلة، إلا أن الفرق بينهما أن أهل السُّنَّة يقيدون مشيئة العبد بمشيئة الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٩]، والقدرية لا يثبتون لله تعالى صفة الإرادة، ويقولون إن العبد يخلق أفعاله.

وينفيها الجبرية ومنهم الأشعرية، ويقولون ليس للعبد مشيئة حقيقة، وهو مُضطرٌّ في صورة مختار، والتخيير في الآية المقصود به التهديد والوعيد.

والأولون يقولون أيضاً إن الآية تدلُّ على التهديد والوعيد، مع إثباتهم دلالتها على التخيير القدري، بل لا يصح القول بدلالة الآية على التهديد إلا مع القول بأن العبد مختار حقيقة؛ لأن التهديد والوعيد إنما يصحُّ على الأفعال الاختيارية، لا على الأفعال الاضطرارية، فليس القول بدلالة الآية على التخيير القدري منافياً للقول بدلالتها على التهديد والوعيد.

وقد نصَّ أئمة التفسير من السلف والخلف على دلالة الآية على التهديد والوعيد.

فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «وليس هذا بإطلاق من الله الكفر لمن شاء، والإيمان لمن أراد، وإنما هو تهديد ووعيد».

وعن مجاهد بن جبر رحمه الله تعالى: «وعيدٌ من الله، فليس بمعجزيَّ».

وقال عبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم رحمه الله تعالى: «هذا كله وعيد ليس

= التخيير المختلف فيه في مسألة عقوبة المرتد: عبد الله المالكي في صفحته في موقع تويتر، فقال رداً على القول بأن المقصود من الآية التهديد: «الإنسان حين يؤمن؛ يؤمن عن اختيار ومشيئة، وحين يكفر؛ يكفر عن اختيار ومشيئة، لا ينكر ذلك إلا غلاة الجبرية من الجهمية».

مصانعة ولا مراشاة ولا تفويضاً»[١].

وقال محمد بن نصر المروزي رحمه الله تعالى: «هذا على الوعيد والتغليظ تحذيراً وتهديداً لا على أمر التعبد، ولا على الإباحة»[٢].

ونصوص المفسرين من المتأخرين في هذا لا تحصى، ولا يخلو تفسير منها[٣].

أما التخيير الشرعي فالمقصود به: استواء الإيمان والكفر من جهة المدح والذم والثواب والعقاب، فالعبد آمن أو كفر فلا يمدح ولا يذم ولا يثاب ولا يعاقب.

وهذا القول لا يقول به أحد من الناس، وهو باطل بالضرورة[٤].

فمحل الخلاف بين الفرق إذاً هو في دلالة الآية على التخيير القدري فحسب.

أما منكرو عقوبة المرتد، القائلون بدلالة الآية على حرية الاعتقاد، فهم يقولون إن الآية تدل على التخيير، ومعنى التخيير الذي تدل عليه هو معنى آخر غير المعنيين المتقدمين، وهو معنى مخترع متسق مع حرية الاعتقاد الغربيَّة، وهو: «عدم الإكراه على الإسلام بعقاب دنيوي»[٥].

---

(١) هذه الآثار أخرجها ابن جرير في «تفسيره» (١٨/ ١٠).

(٢) «تعظيم قدر الصلاة» لمحمد بن نصر المروزي (٢/ ٥٦٤).

(٣) وقد اعتنيت بذكر الأئمة من السلف والمحدثين؛ لأن الصعيدي في «الحرية الدينية» (ص٦٦)، ـ وتابعه في ذلك حللي في «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم» (ص٦١ ـ ٦٢) ـ في ضمن تردده بين أقوال الناس في الآية؛ زعم أن حمل الأمر في الآية على التهديد هو من صنيع الأشعرية دون غيرهم، ومقصوده بذلك أن القول بدلالة الآية على التهديد قول غير نزيه لأنه إنما جاء انتصاراً للرأي العقدي، وحقيقة الأمر أن السلف أيضاً يقولون بدلالة الآية على التهديد وليس الأمر خاصّاً بالأشعرية.
ويخطر بالبال ـ تخريجاً على طريقتهم في حمل الأمرِ على التخيير بمعناه عندهم ـ أن يُستدلّ بقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا﴾ على حرية الاعتقاد، فيقال: إن الشريعة تكفل أيضاً مُتعة الكفر، وأن لذة الكفر من اللذات التي تحترمُها الشريعة!!

(٤) وقد أخطأ بعض من ينتصر للقول بعقوبة المرتد في فهم مذهب التنويريين فظن أنهم يقولون بالتخيير بهذا المعنى، فنسب إليهم ـ أو إلى بعضهم ـ تجويز الردة عن الإسلام.

(٥) «الحرية الدينية في الإسلام» (ص٦٦)، وهذا غير معنى التخيير الذي يريده المعتزلة وقد =

وقالوا: إن الآية تدل على التهديد بالعقاب الأخروي دون الدنيوي.

ونقض قولهم من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا المعنى للتخيير غير معروف في كلام الله تعالى ولا كلام رسوله ﷺ، فالتخيير إما أن يكون معناه الإباحة الشرعية، أو التخيير القدري.

الوجه الثاني: أن هذا المعنى للتخيير لا تدل عليه الآية بوجه من الوجوه، وقد عجز الصعيدي مع إطنابه في البحث في المسألة وكثرة تخليطه فيها، أن يذكر وجهاً واحداً من أوجه دلالة الآية على هذا المعنى، فهي دعوى عارية عن البينة.

الوجه الثالث ـ وهو العمدة ـ: أن منعهم التهديد بالعقوبة الدنيوية ينقضه ما عُلِم من صريح أخبار الأمم السابقة أن الرسل كانوا يتوعدون أقوامَهم بعقوبات دنيوية حتى يتوبوا ويرجعوا إلى الله تعالى، ولا فرق بين توعُّدِ الكافر بصاعقة من السماء وتوعده بقتله بالسيف[1].

وقد كان الخوف من تلك العقوبات الدنيوية سبباً لإيمان بعض الأقوام كما آمن قوم يونس عليه السلام، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُواْ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْيِ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٩٨﴾﴾ [يونس: ٩٨].

ونبينا ﷺ كان يخوِّف مشركي مكة بمثل مصير الأقوام السابقة كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُواْ فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَٰعِقَةً مِّثْلَ صَٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ﴿١٣﴾﴾ [فصلت: ١٣]، وقال: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَٰهُمْ إِنَّهُمْ كَانُواْ مُجْرِمِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [الدخان: ٣٧]، ويهددهم بالهزيمة في الدنيا والعذاب في الآخرة: ﴿أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ ﴿٤٤﴾ سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ﴿٤٥﴾ بَلِ ٱلسَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَٱلسَّاعَةُ أَدْهَىٰ وَأَمَرُّ ﴿٤٦﴾﴾ [القمر: ٤٤ ـ ٤٦].

= تقدم شرح مذهبهم، ولذلك فإن قول الصعيدي إنه موافق لما ذهب إليه صاحب الكشاف، هو خداع لفظي، وقد أقر (ص٦٧) أن مراد الزمخشري بالتخيير أنه «لا إلجاء ولا قسر من الله على الإيمان والكفر، بل العبد مخير بينهما»، فأين هذا المعنى من المعنى الذي أراده؟! والحق أنه ليس هناك مُفسِّر في الدنيا فهم الآية كما فهمها الصعيدي وغيره من منكري عقوبة المرتد.

(١) بل التوعد بالسيف أصلح للكفار من وجوه، انظر: «قاعدة في المحبة» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص١٥٢ ـ ١٥٣).

وهدَّد الله تعالى المنافقين في المدينة بالعقوبة الدنيوية: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا ﴿٦١﴾﴾ [الأحزاب: ٦٠، ٦١].

وأخبر عن أوليائه المؤمنين أنهم يتربَّصُون بالمنافقين العذاب من عند الله أو بأيديهم: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُم مُّتَرَبِّصُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [التوبة: ٥٢].

ولو كان الإكراه على الإسلام بعقاب دنيوي محظوراً بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾؛ لما صح التهديد بشيء من هذا.

فقولهم ـ إذاً ـ بعدم جواز التهديد بالعقوبات الدنيوية يقتضي عدم جواز تهديد الكفار بالإهلاك بالصواعق والخسف والغرق وبالعقوبة على أيدي المؤمنين، وهو مناقضٌ لصريح القرآن الذي يدعي هؤلاء الاعتصامَ به.

المطلب الثالث

استدلالهم بقوله تعالى:

﴿قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُ دِينِي ﴿١٤﴾ فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِ﴾ [الزمر: ١٤، ١٥]

قال أحدهم في الاستدلال بهذه الآية: «الآية تدل على استقلال الأديان بعضها عن بعض وعدم التداخل بينها، وكأن الرسول ﷺ يقول لهم: هذه طريقي أخص الله بالعبادة وأخلص له الدينونة أما أنتم فامضوا في الطريق الذي تريدون واعبدوا ما شئتم من دونه على أن تعلموا مصير اختياركم»[1].

والجواب: أن هذا المدلول لا صلة له بادعائكم دلالة الآية على حرية الاعتقاد وانتفاء عقوبة المرتد، ونحن نسلم بدلالة الآية على استقلال الأديان وعدم التداخل بينها، لكن أين هذا من محل النزاع؟!

وقد استدل أيضاً بسورة الكافرون بنحو هذا الاستدلال والجواب عنه كالجواب عنه[2].

---

(١) «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم» (ص٦٣)، ومن تلبيسه أنه أحال إلى تفسير السعدي!

(٢) استدل بها حللي في «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم» (ص٦٤).

المطلب الرابع

استدلالهم بأن العقائد لا تتكوَّن بالقهر وإنما بالحُجَّة والإقناع، والقرآن جاء بالتفكير والحوار وهما لا يجتمعان مع الإكراه[١]

يقول عبد العزيز جاويش: «ما كان للعقائد أن تتكوَّن بالإرغام والقهر، ولا للإسلام الذي هو دين البحث والنظر أن يقول بقتل من لا يدينون به ممن قصرت عقولهم عن دركه، أو تزاحمت عليهم الشكوك والشبهات حتى عجزوا عن صدها ومدافعتها»[٢].

وهذه الحجة ليست موجودة عند التنويريين الإسلاميين فحسب، بل يذكرها الفلاسفة الغربيون في تقريرهم لمعقوليَّة التسامح؛ وفي ذلك يقول جون لوك: «إن تغيير آراء البشر لا يتم إلا من خلال نور الأدلة والبراهين، وهذا النور لن يبزُغ أبداً من جراء العذاب الجسماني، أو توقيع العقوبات البَرَّانِيَّة»[٣].

ولذلك قالوا: إن التعصب ـ الذي يدخل فيه قتل المرتدين ـ لا يولِّد إلا المنافقين، يقول فولتير: «أنتم تعلمون جيداً أن التعصب لا يولِّد إلا المنافقين أو المتمردين، فيا له من خيارٍ وخيم!»[٤].

ولذا قال بعض التنويريين الإسلاميين: «معنى عقوبة المرتد إما أن تخفي كفرك أو نقتلك».

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: أن القائلين بعقوبة المرتدِّ الذين هم الصحابة والتابعون ومن بعدهم من الأئمة والعلماء لم يقل أحد منهم إن الإكراه ـ بذاته ـ من وسائل تكوين العقائد، حتى يُحتَجَّ عليهم بأن العقائد لا تتكون بالقهر، فثمة معنى آخر هو المقصود من قتل المرتد، ومقتضى البحث العلمي أن يُشتغل بالبحث في هذا المعنى لا في ادعاء معنى آخر وإيهام المنازعة فيه.

---

(١) «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم» لحللي (ص٨١ ـ ١٠٥).

(٢) «الإسلام دين الفطرة والحرية» لجاويش (ص١٤٤).

(٣) «رسالة في التسامح» لجون لوك (ص٢٦).

(٤) «رسالة في التسامح» لفولتير (ص٥٨)، وهذا المعنى يذكره طارق سويدان في احتجاجه على عدم قتل المرتد.

الوجه الثاني: أننا إذا بحثنا في المعنى الذي من أجله يُخوَّف المرتد بالقتل، وجدناه من جنس المعنى التي يخوف من أجله الكافر بالقتل، وهو إخضاعه لدين الحق، إذ إن الله تعالى أرسلَ رسُولَه بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، وظهور رسالة محمد ﷺ ظهورٌ علميٌّ وظهور عمليٌّ أيضاً.

ولهذا كانت شريعة النبي ﷺ أن يُرفَعَ السيف عن الناس بمجرد خضوعهم الظاهر للإسلام، وهذا معلومٌ بالضرورة من سيرته ﷺ، وهو دليل على أن الكافر إنما يهدد بالسيف ليخضع في الظاهر للإسلام، وإن كان في باطنه مرضٌ وكراهية للإسلام.

الوجه الثالث: أن القول بأن الإكراه يؤدِّي إلى النِّفاق ويُشجِّعُ عليه، وأن معنى تخويف المرتد بالقتل: إما أن نقتلك وإما أن تكون مُنافقاً، هو إلزامٌ فاسد؛ لأن ثمَّةَ قسم ثالث، وهو أن يكون مؤمناً ظاهراً وباطناً.

ولنضرب لقولهم هذا مثلاً؛ فلو أن بلداً اشتهرت فيه الفاحشة حتى صارت بيوت البغاء علنية، فأرادت الدولة أن تحارب تلك البيوت وتغلقها، فانبرى لها معترض وقال: إن إغلاقكم بيوت البغاء العلنية يدل على رغبتكم في تشجيع فتح بيوت البغاء السرِّيَّة، وحلُّ مشكلةِ بيوت البغاء السرِّيَّة أن تفتح بيوت بغاء علنية!![(١)].

فشأن هذا المعترض كشأن من يقول: إن محاربة المجاهرة بالكفر والردة يؤدي إلى استتار الكفر وتكوِّن ظاهرة النفاق، وحل هذه المشكلة أن نَسمح بالكفر والردة العلنية حتى نعالج النفاق والكفر المستتر!!

والحق أن علاج مشكلة البيوت السرية إنما يكون بتكوين القناعة الباطنة بقبح الزنا ومفاسده، وهذا ما يزجر المؤمن عن الوقوع في الفاحشة، لا بالسماح للفاحشة بالظهور، فذلك يؤدي إلى زيادة انتشار الفاحشة لا إلى التقليل منها، وهكذا يُتعامل مع النفاق، فإن كفر المنافق وشكوكه الباطنة ـ التي هي بمنزلة بيوت البغاء السرِّيَّة ـ تُزال بتكوين قناعات لديه بالحجة والبرهان، وليس بالسماح له بالاستعلان بها.

---

(١) هذا الاقتراح اقترحه بعض المغفلين أو المفسدين ـ كما يصفهم الشيخ علي الطنطاوي رحمه الله تعالى ـ لعلاج مشكلة الفساد الاجتماعي!! انظر: «صور وخواطر» للطنطاوي (ص٢١٣).

الوجه الرابع: أنه لو افتُرض أن المرتد سيخاف من القتل فيظهر الإيمان ويبطن الكفر، فإن شره دون شر المرتدِّ المجاهر.

والصحابة رضوان الله عليهم الذين هم أعلم الناس بضرر المنافقين وشرهم كانوا يميزون بين هاتين المرتبتين من الشرِّ، وحسبك في ذلك قول حذيفة بن اليمان ﷺ ـ الذي هو من أعلم الصحابة بأحوال المنافقين وبمراتب الشر لسؤاله النبي ﷺ عنه ـ: «إن المنافقين اليوم شر منهم على عهد النبي ﷺ، كانوا يومئذ يسرون واليوم يجهرون»[١].

وجاء عن شداد بن أوس ﷺ أنه قال: «إنما مثل المنافق كالجمل المختنق فمات في ريقه لا يعدو شرُّه ريقَه»[٢].

قال ابن رشد: «تمثيله للمنافق بالجمل الذي يختنق في ريقه فيموت فيه من العلم الذي قد آتاه الله إياه؛ لأنَّه تمثيلٌ صحيحٌ؛ لأنَّ المنافق يهلك باعتقاده فلا يتأذى به سواه إذ لا يُظهِرُه كالخروف يموت بريقه إذا اختنق به، فلا يتأذى به سواه»[٣].

فانظر إلى هذا التشبيه ما أحسنه!

وإنما يؤتى منكرو عقوبة المرتد من جهة التقصير في معرفة أقوال الصحابة رضوان الله عليهم والاعتبار بما فيها، ولذا تأتي أقوالُهم مُناقضةً لأقوال الصحابة رضوان الله عليهم، وقد صرح بهذه المناقضة أحدُهم بقوله: «المنافق المعلوم النفاق أفضل من المنافق المستتر وأقل ضرراً وخطراً على الإسلام»[٤]، فقل لهذا وأمثاله: أأنتم أعلم بالشر والخير أم صحابة رسول الله ﷺ؟!

الوجه الخامس: أن دواء المناظرة الذي يجعلونه بديلاً للقتل ليس نافعاً مع جميع الكفار والمرتدِّين، بل المعاندون الذين يعرفون الحق في الباطن ويجحدونه في الظاهر ولا يعملون بمقتضاه لا يُنَاظرون وإنما يعالجون بما يناسب حالهم.

---

(١) أخرجه البخاري (٧١١٣).

(٢) ذكره العتبي في «المستخرجة» كما في شرحها «البيان والتحصيل» لابن رشد (١٦/ ٣٦٢)، قال ابن القاسم: «الريق الذي يجعل للخروف يمنع به الرضاع».

(٣) «البيان والتحصيل» لابن رشد (١٦/ ٣٦٢).

(٤) محمد المختار الشنقيطي على صفحته في تويتر.

قال إمام الحرمين أبو المعالي الجويني رحمه الله تعالى: «ابتعث الله مُحمَّداً ﷺ إلى الثقلين، وحتم على المستقلين بأعباء شريعته دعوتين:

إحداهما: الدعوة المقرونة بالأدلة والبراهين، والمقصد منها إزالة الشبهات، وإيضاح البينات، والدعاء إلى الحق بأوضح الدلالات.

والأخرى: الدعوة القهرية المؤيدة بالسيف المسلول على المارقين الذين أبوا واستكبروا بعد وضوح الحق المبين.

فأما البراهين؛ فقد ظهرت ولاحت ومهدت، والكفار بعد شيوعها في رتب المعاندين، فيجب وضع السيف فيهم حتى لا يبقى عليها إلا مسلم أو مسالم»[(١)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد يُنهى عن المناظرة إذا كان المناظِر مُعانداً يظهرُ له الحق فلا يقبله ـ وهو السوفسطائي ـ فإن الأمم كلَّهم متفقون على أن المناظرة إذا انتهت إلى مقدمات معروفة بينة بنفسها ضرورية وجحدها الخصم كان سوفسطائيّاً، ولم يُؤمَر بمناظرته بعد ذلك، بل إن كان فاسد العقل داووه، وإن كان عاجزاً عن معرفة الحق ـ ولا مضرة فيه ـ تركوه، وإن كان مستحقّاً للعقاب عاقبوه مع القدرة: إما بالتعزير وإما بالقتل، وغالب الخلق لا ينقادون للحق إلا بالقهر»[(٢)].

فالمناظرة وسيلةٌ شرعية يُعمَل بها حيث أدت مقصود الشارع، ولا يصح إعمالها مع جميع أصناف الكافرين، كما أنه لا يصح إعمال السيف مع جميع أصناف الكافرين[(٣)]، وإلى هذا يشير القاضي أبو بكر ابن العربي رحمه الله تعالى عندما بيَّن كفر بعض طوائف الرافضة فقال: «كفرٌ باردٌ لا تسخنه إلا حرارة السيف، فأما دفء المناظرة فلا يؤثر فيه»[(٤)].

ومع ذلك فالمرتد يستتاب، وفي مدة الاستتابة يناظر وتزال شبهته وتقام عليه الحجة، فإن أبى إلا الكفر فهو دليل على أنه لا علاج له إلا القتل.

---

(١) «الغياثي» للجويني (ص٣٤٤).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية (٧/ ١٧٣ ـ ١٧٤).

(٣) وخيار المجادلة مع الكفار خيارٌ له مواطنه إلى قيام الساعة. انظر كلاماً نفيساً لشيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك في: «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» (١/ ٢١٩ ـ ٢٤٧).

(٤) «العواصم من القواصم» لابن العربي (ص٢٤٧).

المبحث الثاني

عرض استدلالهم بقوله تعالى:
﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ومناقشتهم فيه

ينبغي أن نقرر أولاً الحاجة إلى الجمع بين هذه الآية وبين عقوبة المرتد، وذلك ببيان أن الإكراه المنفي هنا يشمل الإكراه على الانقياد الظاهر للإسلام، ولا يقتصر على نفي الإكراه على الاعتقادات الباطنة.

جاء من طريق أبي بشر جعفر بن إياس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كانت المرأة تكون مقلاتاً فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوِّدَه، فلما أُجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار فقالوا: لا ندع أبناءنا، فأنزل الله عز وجل: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦]».

فسبب نزول الآية يدل على أن الإكراه المنفي هنا يدخل فيه الإكراه على الانقياد الظاهر للإسلام، فيدخل في ذلك إكراه المرتد على الإسلام.

وهذه الآية هي العمدة لدى المنكرين عقوبة المرتدّ، وقد جعلها بعضهم اسماً لمؤلفاتهم[(١)].

---

(١) كما فعل طه جابر العلواني وجودت سعيد.

وفي تقرير احتجاجهم بهذه الآية؛ يقول أحدهم: «هذه الآية غير مُخصَّصَة وغير قابلة للتخصيص، وأقل ما يقال في هذا المقام هو أن الآية جاءت بصيغة صريحة من صيغ العموم، فلا يمكن تخصيصها إلا بدليل مكافئ ثبوتاً ودلالة»[١].

وسنناقشهم في هذه الدعوى على فرض عدم وجود آية في القرآن تدل على عقوبة المرتد تُخصَّصُ بِها هذه الآية، وأن المُخصِّص إنما ثبت بالسُّنَّة فقط[٢] ليتبيِّن اضطراب منهجهم وتناقضه في التعامل مع السُّنَّة النبوية.

فنقول ـ كما قال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى ـ: «والذي نُشهد الله ورسولَه ﷺ به: أنه لم تأت سُنَّة صحيحةٌ واحدة عن رسول الله ﷺ تناقض كتاب الله وتخالفه البتَّة، كيف ورسول الله ﷺ هو المبين لكتاب الله، وعليه أنزل، وبه هداه الله، وهو مأمور باتباعه، وهو أعلم الخلق بتأويله ومراده؟!

ولو ساغ رد سنن رسول الله ﷺ لِمَا فهِمَه الرجل من ظاهر الكتاب لردت بذلك أكثر السنن، وبطلت بالكلية.

فما من أحد يُحتجُّ عليه بسُنَّة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلا ويمكنه أن يتشبث بعموم آية أو إطلاقها، ويقول: هذه السُّنَّة مخالفة لهذا العموم والإطلاق فلا تُقبل!»[٣].

ولما كانت عقوبة المرتد ثابتةً في السُّنَّة ثم مُجمعاً عليها، كانت السُّنَّة مُبيِّنَة لمراد الله تعالى في هذه الآية، وأنَّه من العامِّ المخصوص، فعدَمُ الإكراه خاص بمن تؤخذ منه الجزية، والمرتد ليس كذلك.

قال الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام رحمه الله تعالى: «وجه هذه الآية ـ إن شاء الله ـ أن تكون في أهل الذمة لأدائهم الجزية أو يكونوا مماليك فأما أهل الحرب فلا يكون لهم»[٤].

وقال الإمام محمد بن جرير الطبري رحمه الله تعالى: «كان المسلمون جميعاً

---

(١) «حد الردة والإشكال الأصولي» أحمد الريسوني.

(٢) مع أنه قد تقدم في الفصل الأول من الباب الأول أن في القرآن العظيم ما يدل على وجوب قتل المرتد.

(٣) «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» لابن القيم (ص١٨٧ ـ ١٨٨).

(٤) «الناسخ والمنسوخ» (ص٢٨٢).

قد نقلوا عن نبيهم ﷺ أنه أكره على الإسلام قوماً، فأبى أن يقبل منهم إلا الإسلام، وحكمَ بقتلهم إن امتنعوا منهُ، وذلك كعبدة الأوثان من مشركي العرب، وكالمرتد عن دينِه دين الحق إلى الكفر ومن أشبههم، وأنه ترك إكراه آخرين على الإسلام بقبوله الجزية منه، وإقراره على دينه الباطل، وذلك كأهل الكتابين، ومن أشبههم؛ كان بيناً بذلك أن معنى قوله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] إنما هو لا إكراه في الدين لأحد ممن حل قبول الجزية منه بأدائه الجزية، ورضاه بحكم الإسلام»[١].

وتخصيص الكتاب بالسُّنَّة هو من أوجه دلالة السُّنَّة على مراد الله ﷻ في الكتاب، وبالسُّنَّة يستدل فقهاء الإسلام وأئمته من الصحابة والتابعين ومن بعدهم على مراد الله تعالى هل هو خاص أو عام.

وقد بيَّن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى أنَّ النَّظر في السُّنَّة لمعرفة عُموم الآية أو خُصُوصها منهج مُطَّرِد، قال ابنه عبد الله رحمه الله تعالى: «سألت أبي عن الآية إذا جاءت تحتمل أن تكون عامة، وتحتمل أن تكون خاصة، ما السبيل فيها؟

قال: إذا كان للآية ظاهرٌ ينظر ما عملت به السُّنَّة، فهو دليل على ظاهرها.

ومنه قول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النساء: ١١]؛ فلو كانت على ظاهرها، لزم كل من قال بالظاهر، أن يورث كل من وقع عليه اسم ولد، وإن كان قاتلاً أو يهودياً أو نصرانياً أو عبداً فلما قال رسول الله ﷺ: «**لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم**»؛ كان ذلك معنى الآية»[٢].

ومن أشهر المسائل التي مأخذُها تخصيص السُّنَّةُ للكتاب[٣]:

١ ـ من باب الطهارة: قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ [المائدة: ٦]: ظاهر الآية أن الأمر بغسل الرجل عام لجميع المُتوضِّئينَ، ودلت السُّنَّة على أن الذي يلبس الخف لا يدخل في ذلك.

---

(١) «تفسير الطبري» (٤/ ٥٥٣).

(٢) أخرجه الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١/ ٢٢٩).

(٣) هذه الأمثلة ذكرها الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في كتاب «الرسالة» في باب: ما نزل عاماً دلت السُّنَّة خاصة على أنه يراد به الخاص (ص٦٤ ـ ٧٣)، وفي باب: الفرض المنصوص الذي دلت السُّنَّة على أنه إنما أراد الخاص (ص١٦٧ ـ ١٧٥)، وفي موضع آخر (ص٢٢٦ ـ ٢٣٣).

٢ ـ ومن باب البيوع: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ [البقرة: ٢٥٧]: ظاهر الآية أن جميع البيوع مباحة، ودلت السُّنَّة على أن بعض البيوع لا تدخل في ذلك؛ كبيع الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل.

٣ ـ ومن باب الأطعمة: قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١٤٥﴾ [الأنعام: ١٤٥]: ظاهر الآية أن ما سوى المطعومات المذكورة حلال، ودلت السُّنَّة على تحريم مطعومات لم تذكر في هذه الآية؛ ككل ذي ناب من السباع، ودلت على حليَّة أنواع من الميتة، وهما نوعان: السمك والجراد.

٤ ـ ومن باب النكاح: قوله تعالى ـ بعد أن ذكر المحرمات من النساء ـ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم مُّحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَۚ﴾ [النساء: ٢٤]: ظاهر الآية أن من سوى النساء المذكورات حلال نكاحهن، ودلت السُّنَّة على تحريم نساء لم يذكرن كعمة الزوجة وخالتها.

٥ ـ ومن باب الفرائض: قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١] ثم ذكر الله المستحقين للميراث ونصيب كل منهم، وظاهر الآية أن كل من صدق عليه اسم الولد يرث، قاتلاً كان أو كافراً، ودلت السُّنَّة على أنه لا ميراث لقاتل ولا لمختلفين في الدين.

٦ ـ ومن باب الحدود: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٣٨﴾ [المائدة: ٣٨]: ظاهر الآية أن الأمر بقطع يد السارق يشمل جميع السارقين، ودلت السُّنَّة على أنه لا تقطع يد إلا من بلغت سرقته ربع دينار فصاعداً.

قال الإمام أبو بكر ابن المنذر رحمه الله تعالى: «وإنما أنكر المسح على الخفين من أنكر الرجم، وأباح أن تنكح المرأة على عمتها وعلى خالتها، وأباح للمطلقة ثلاثاً الرجوع إلى الزوج الأول إذا نكحها الثاني ولم يدخل بها، وأسقط الجلد عمن قذف محصناً من الرجال، وإذا ثبت الشيء بالسُّنَّة وجب الأخذ به، ولم يكن لأحد عذر في تركه، ولا التخلف عنه»[1].

---

(١) «الأوسط» لابن المنذر (١/ ٨٤).

قلت: وهذه المقالات مشهورة عن الخوارج، وقد بين الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى أن عدم الأخذ بالسنن المخالفة لظاهر القرآن من منهجهم، وخرِّج عليه احتمال أن يكونوا لا يقولون بقتل المرتد، قال: «والخوارج لا يتمسكون من السُّنَّة إلا بما فسر مجملها دون ما خالف ظاهر القرآن عندهم، فلا يرجمون الزاني ولا يرون للسرقة نصاباً وحينئذ فقد يقولون: ليس في القرآن قتل المرتد»(١).

فعلى هذا؛ يكون الخوارج هم سلف منكري عقوبة المرتد من الفرق القديمة!

وإذا ثبت أن كثيراً من الشرائع إنما أُخذَت من سُنَنٍ خصصت آيات من الكتاب؛ فيقال لمن أنكر عقوبة المرتد: يلزمك من إنكارها أن تنكر كل حكم دلت عليه سُنَّة مخصصة لآية من كتاب الله تعالى، فتمنع المسح على الخفين، وتجيز الربا، وتجيز أكل ذوي الأنياب من السباع، وتجيز الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها، وتورث القاتل، وتقطع يد من سرق فلساً، ومهما أقررت بأن سُنَّة واحدة تُخصِّصُ القرآن لزمك القول بذلك في كل سنة، وإلا كنت متناقضاً.

وبهذه الطريقة احتجَّ الإمامُ محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله تعالى على كل من أقرَّ بسُنَّة تُخصص الكتاب، فقال بعد أن ذكر اجتماع أهل العلم على عدم توريث القاتل: «وفي اجتماعهم على ما وصفنا من هذا حجة تلزمهم ألا يتفرقوا في شيء من سنن رسول الله، بأن سنن رسول الله إذا قامت هذا المقام فيما لله فيه فرض منصوص؛ فدلت على أنه على بعض من لزمَه اسم ذلك الفرض دون بعض: كانت فيما كان مثله من القرآن: هكذا، وكانت فيما سن النبي فيما ليس فيه لله حكم منصوص: هكذا.

وأولى أن لا يشك عالم في لزومها، وأن يعلم أن أحكام الله ثم أحكام رسوله لا تختلف، وأنها تجري على مثال واحد»(٢).

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٣/٤٨ ـ ٤٩) وقد ردَّ ابن قتيبة في «تأويل مختلف الحديث» ص(٢٥٧ ـ ٢٦٦) على الخوارج زعمهم التناقض بين القرآن وبين بعض هذه الأحكام.

(٢) «الرسالة» للشافعي (ص١٧٢ ـ ١٧٣)، وهذه الطريقة في الاحتجاج على من رد سُنَّةً مخصِّصَةً للقرآن سلكها أيضاً ابن القيم رحمه الله تعالى في «الطرق الحكمية» (ص١٩٠).

وهذه الطريقة الإلزامية تغنينا عن البحث في آحادية السُّنَّة المخصصة أو تواترها[١]، فلا حاجة لنا في مناقشة قولهم: «وأقل ما يقال في هذا المقام هو أن الآية جاءت بصيغة صريحة من صيغ العموم، فلا يمكن تخصيصها إلا بدليل مكافئ ثبوتاً ودلالة»؛ لأننا نقول: إن الآيات المتقدمة أيضاً جاءت بصيغ صريحة في العموم، وتخصيص بعض الآيات المتقدمة جاء أيضاً بأحاديث آحاد، وهي على طريقتكم غير مكافئة لآي القرآن.

فالنهي عن الجمع بين المرأة وعمتها جاء من طريق آحادي، فماذا أنتم قائلون؟!

قال الشافعي بعد أن ذكر قول النبي ﷺ: «**لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها**»: «فكانت فيه دلالتان: دلالة على أن سُنَّة رسول الله لا تكون مخالفة لكتاب الله بحال، ولكنها مبيِّنةٌ عامَّه وخاصَّه.

ودلالة على أنهم قبلوا فيه خبر الواحد، فلا نعلمُ أحداً رواه من وجه يصح عن النبي إلا أبا هريرة»[٢].

والمنكرون لعقوبة المرتد مع سوء ظنِّهم بالأئمة وزعمِهم أنهم أُتُوا من جهة نبذهم القرآن وراء الظهور ـ كما تقدم ـ، يُزكُّون نيَّاتِهم ومن ذلك قول أحدهم: «إن الهدف من تحرير القول في عقوبة المرتد من خلال الأدلة الظاهرة هو تقديم هذا الإسلام على الصورة الأنقى والأثبت التي قدمها القرآن للعالمين، لا من خلال الرواية التي تحتمل الخطأ، وعندها يكون الاسلام والقرآن الحجة المطلقة والرسالة الأقوم للخلق»[٣].

فيقال لهم: فلتُحرِّروا القول في الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها ـ مثلاً ـ، وقولوا للخَلْق: يحل لكم أن تجمعوا بين المرأة وعمتها وخالتها، وصنِّفوا في ذلك كتباً واكتبوا فيه مقالات، وليكن عنوان الكتاب مثلاً: «وأحل لكم ما وراء ذلكم»[٤]،

---

(١) وفي كتب الأصول نقض لقول من زعم أن الكتاب لا يخصص بأحاديث الآحاد، لكنني أردت أن أسلك طريقاً عمليّاً بعيداً عن رسوم المتكلمين.

(٢) «الرسالة» (ص٢٢٨).

(٣) مقال «أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه (٦)» لمحمد سعيد حوى.

(٤) كما أنهم صنفوا كتباً بعنوان: «لا إكراه في الدين» لينقضوا به عقوبة المرتد!

وقولوا عن الذي يمنع الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها أنه نابذ للقرآن وراء ظهره!

وقل مثل هذا في كل الشرائع التي ثبتت بسُنَّة مخصصة للكتاب!

إن المنهج التلفيقي الذي اتبعه التيار التنويري أنتج اضطراباً وتناقضاً في معالجة قضايا الشريعة، وبالرغم من تجاوز عمر هذا التيار مئة عام لم يقدم إلى الآن فقهاً متكاملاً في جميع أبواب الشريعة؛ لأن ذلك يكشف هشاشة أصولهم واضطرابها.

نظرةٌ في أبعاد القول بأن الإسلام لم يأت بالإكراه:

قد كان بحثُنَا في خصوص الإكراه على الدخول في الإسلام لمن خرَج منه، إلا أن الناظر في مؤدى قولهم وحقيقته وجدهم يقولون بإسقاط الإكراه مطلقاً سواء في الدخول في الإسلام أو غيره، وهذا القول عزل للشريعة وإذهاب لقوَّتها وارتكاس في حمأة العلمانية.

وبيان ذلك: أن الإكراه جنس ينقسم إلى إكراه بحق وإكراه بغير حق، يقول في ذلك شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: «والإكراه قد يكون إكراهاً بحقٍّ وقد يكون إكراهاً بباطل، فالأول كإكراه من امتنع من الواجبات على فعلها، مثل إكراه الكافر الحربي على الإسلام أو أداء الجزية عن يدٍ وهم صاغرون، وإكراه المرتد على العود إلى الإسلام، وإكراه من أسلم على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وعلى قضاء الديون التي يقدر على قضائها وعلى أداء الأمانة التي يقدر على أدائها وإعطاء النفقة الواجبة عليه التي يقدر على إعطائها.

وأما الإكراه بغير حق: فمثل إكراه الإنسان على الكفر والمعاصي»[(١)].

فمن قال: إنه لا إكراه في الأحكام الشرعية مطلقاً، وكل إكراه ينسب للشريعة هو إكراه بباطل، فمعنى قوله: إنه لا تجوز المعاقبة في الدنيا على مخالفة الأحكام الشرعية ـ من حيث هي شرعية[(٢)] ـ، وإذا كانت لا تجوز المعاقبة على مخالفة الأحكام الشرعية، فالأحكام الشرعية ليست لها قوَّة

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٨/ ٤٦٣).

(٢) لأنهم يقولون بصحة المعاقبة على مخالفتها إذا اختارتها الأغلبية من الشعب، فتكون العقوبة على مخالفة الحكم الشرعي لا من حيث هو حكم شرعي، وإنما من حيث هو مخالفة لإرادة الشعب التي تلتزم بها السلطة وتعاقب على مخالفتها.

القانون، إذ «القوانين تفقد سلطتها إذا لم تقترن بالعقوبات»[١]، وإذا لم يكن للأحكام الشرعية قوة القانون؛ فالعلمانية لا تريد أمراً وراء هذا.

ومنهم من يصرح بهذه الحقيقة، وذلك بأخذه بمبدأ سيادة الأمة الذي أنتجه فلاسفة الغرب وأخذت به دولهم، فإن هذا القول يقتضي أن القوانين لا تستمد قوتها إلا من إرادة الأمة، ولا يجوز فرضها إذا خالفت إرادة الأمة.

وكل ذلك يسترونه بعباءة «**لا إكراه في الدين**»، فينسبون تعطيل الشريعة إلى الشريعة نفسها!

وقد كان أهل العلم عند مناقشتهم لاستدلال هؤلاء بهذه الآية على إنكار عقوبة المرتد خبيرين بحقيقة قولهم ومؤداه.

قال الشيخ عبد الله بن يابس النجدي رحمه الله تعالى في رده على شلتوت: «آية لا إكراه في الدين التي هي مستند الشيخ شلتوت وأمثاله، والتي يهدمون بها الإسلام ويعطلون آياته، أولئك الذين بهرتهم أوروبا بزخارفها وفتنها، وألهبت ظهورهم بسياطها فأرادوا مصالحتها ومحاباتها»[٢].

وقال الشيخ عيسى منُّون الفلسطيني رحمه الله تعالى في رده على الصعيدي: «أما قوله: «ولا شك أن عدم قتل المرتد هو المناسب لما جاء به الإسلام من الحرية الدينية»؛ فغير صحيح على إطلاقه، لا بالنسبة للمسلمين ولا بالنسبة للكفار، أما المسلمون فقد تقرر في الشريعة عقوبات رادعة في الدنيا من حدود وتعازير لكل من تعدى منهم حدود الله، فتارك الصلاة يعاقب بالقتل أو الحبس، ومانع الزكاة تؤخذ منه قهراً، فإن كان له منعة وقاتل يقاتل، وهكذا، فأين الحرية الدينية؟»[٣].

---

(١) هذا الكلمة لجون لوك في «رسالة التسامح» (ص٢٦).

(٢) «إعلام الأنام بمخالفة شيخ الأزهر شلتوت» لابن يابس (ص١٥٨).

(٣) مقالة للشيخ رَحِمَهُ اللهُ في «مجلة الأزهر» عدد شعبان (١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م) بعنوان: «حكم المرتد في الشريعة الإسلامية».



الفصل الثالث

في عرض موقف المُنكرين من السنن الدالة على عقوبة المرتد ومناقشته

المبحث الأول

عرض موقفهم من حجية السُّنَّة في هذا الباب ومناقشته(١)

اختلفت مسالك المنكرين لعقوبة المرتد في التعامل مع أحاديث عقوبة المرتد من جهة حُجِّيَّتِها، ويمكن حصرها في ثلاثة مسالك، أقدِّم في هذا المبحث عرضاً ونقداً لها.

المسلك الأول: ذهبت طائفة منهم إلى أن أحاديث عقوبة المرتد أحاديث آحاد لا يؤخذ بها في الدماء والحدود.

وهذه الأداة في إبطال السُّنَّة استعاروها من المدرسة الكلامية، ثم يقلد المتأخِّرُ منهم المتقدِّمَ في إعمالها(٢)، وأول من وقفت له على تشكيك في عقوبة

(١) لم أناقش قول من لا يرى حُجيَّةَ السُّنَّةِ مطلقاً لخروجه عن أقوال الإسلاميين من المعاصرين، بل عن أقوال أهل الإسلام.

(٢) فمن ذلك أن عبد الحميد متولي في كتابه «مبادئ نظام الحكم في الإسلام» (ص٣٠٩ ـ ٣١٠) في معرض اشتراطه تواتر الحديث للعمل به في الأحكام الدستورية، وفي عقوبة المرتد، قال: «ولقد كان الإمام الشيخ محمد عبده يرفض أحياناً الأخذ ببعض أحاديث =

المرتد لكونها جاءت من حديث آحاد: هو الشيخ محمود شلتوت إذ يقول: «وقد تتغير وجهة النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بأحاديث الآحاد»[١].

وهذا الرجل ـ غفر الله له ـ كان مُولعاً بإعمال هذه الأداة في رد السنن الثابتة عن النبي ﷺ، حتى إنه غلا فيها فوق غلو المتكلمين أنفسهم، واستخدمها في رد المتواترات التي أجمع الناس عليها[٢].

والرد على هذه الدعوى من وجوه:

الأول: أن نسبة هذا القول للعلماء نسبة باطلة، فمن من العلماء قال إن الحدود لا تثبت بأحاديث الآحاد؟ حتى المتكلمون ـ الذين استعار هذه الأداة منهم ـ مع قولهم إن أحاديث الآحاد لا تفيد العلم، يقولون بأنها تفيد العمل، وخلافهم إنما هو في الدليل الدال على جواز وقوع التعبد بأحاديث الآحاد هل هو السمع أو العقل، ولا يعرف عن أحد منهم هذا القول الذي ذكره.

ولك أن تعجب من صنيع أحدهم إذ نسب هذا القول للمحققين من المحدثين والفقهاء، ثم نقل قول الإمام أحمد: «كنا إذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا، وإذا روينا في الحلال والحرام تشددنا»، ثم قال معلقاً: «وأي حرام في الإسلام أشد حرمة من قتل الإنسان بلا سند من حديث بلغ من

= الآحاد رغم أن يكون الحديث مما رواه البخاري»، وكذلك محمد المختار الشنقيطي يكرر في كلامه أن أحاديث عقوبة المرتد أحاديث آحاد، وهو شيء قلد فيه غيره من شيوخ المدرسة التنويرية.

(١) «الإسلام عقيدة وشريعة» لشلتوت (ص٢٨١)، وممن رفض الاحتجاج بالأحاديث الواردة في عقوبة المرتد لكونها أحاديث آحاد في قضية خطيرة: عبد الحميد متولي في كتابه «مبادئ نظام الحكم في الإسلام» (ص٣٠٩ ـ ٣١٠)، وصبحي الصالح في كتابه «الإسلام ومستقبل الحضارة» (ص٢١٣).

(٢) ومن ذلك إنكاره لنزول المسيح عيسى ابن مريم ﷺ في آخر الزمان بدعوى أن أحاديث النزول أحاديث آحاد!! وهذا الغلو استفزَّ أصحاب المدرسة الكلامية نفسها، حتى رد عليه في ذلك شيخان من المدرسة الكلامية، وهما الشيخ محمد زاهد الكوثري في كتابه «نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى قبل الآخرة» والشيخ عبد الله الصديق الغماري في كتابيه «إقامة البرهان» و«عقيدة أهل الإسلام» فراجعهما لتعلم أن غلو المدرسة التنويرية في رد أحاديث الآحاد فاق المدرسة الكلامية التي اقتبسوا منها هذه الأداة.

الاستفاضة حد التواتر؟»[١].

ولا يخفى أن التشدد الذي يريده أحمد غير التشدد الذي يريده هذا القائل، إذ لو كان التشدد معناه اشتراط التواتر لكان التواتر مشروطاً عند أحمد في جميع أحاديث الحلال والحرام! ثم يقال: هذا الذي جعلته شديد الحرمة في الإسلام - وهو قتل إنسان بخبر ليس متواتراً - كيف أدركت تحريمه؟ أبنص كتاب أم بخبر متواتر؟!

الثاني: نسبة هذا القول لعالم من العلماء - على فرض ثبوته - لا يكون حجة في نفسه، فما وجه التفريق بين الحدود وغيرها؟ وما حجة هذا التفريق؟ لا وجه لذلك ولا حجة عليه.

الثالث: أن هذه الدعوى تقتضي إسقاط جميع الأحكام الشرعية التي جاءت من طريق الآحاد، وهي معظم الأحكام التفصيلية، إذ ليس ثمة فرقٌ مؤثر معتبر بين الحدود وغيرها.

الرابع: أن جماعة من الأصوليين ذهبوا إلى أن حديث الآحاد إذا وافق الإجماع صار قطعيّاً كالمتواتر، وقد بيَّنَّا أن قتل المرتد مسألة إجماعية بين المسلمين.

ولهذا قال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله تعالى في مناقشة قول شلتوت هذا: «الأمر بقتل المرتد عن الإسلام لم يثبت بما يسميه المؤلف العلامة حديث الآحاد، وإنما هو شيء ثابت بالسُّنَّة المتواترة، معلوم من الدين بالضرورة، لم يختلف فيه العلماء، أعني لم يختلفوا في أن المرتد يقتل، أعني أنهم لم يختلفوا فيما يسميه الناس في اصطلاحهم اليوم (المبدأ) وإن اختلفوا في بعض التفصيل، تبعاً لاختلاف النظر في التطبيق؛ تطبيق المبدأ على الفروع، وتطبيقه على الحوادث»[٢].

ولشدَّة ضعف هذا المسلك، وما يستلزمه من إبطال حجية السُّنَّة النبوية؛ لم يلق قبولاً حتى ممن لا يثبت العقوبة الشرعية للمرتد[٣].

---

(١) «الإسلام ومستقبل الحضارة» لصبحي الصالح (ص٢١٣).

(٢) «مجلة الكتاب» (٣/٢٩٩ - ٣٠٢)، بواسطة «نظرات شرعية في فكر منحرف» (١/٩٩٨ - ٩٩٩) للشيخ سليمان الخراشي.

(٣) انظر كلام القرضاوي في: «حد الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسُّنَّة» (ص٦٤ - ٦٥).

المسلك الثاني: ذهبت طائفة أخرى من المنكرين إلى تضعيف حديث: **«من بدل دينه فاقتلوه»**، وبنوا على ذلك الطعن في عقوبة المرتد.

وكان طعنُهم فيه بالطعن في عكرمة مولى ابن عباس رضي الله عنهما، إذ مدار الحديث عليه، وإذا سقط الاحتجاج بحديث عكرمة سقط الاحتجاج بهذا الحديث.

وعكرمة رحمه الله تعالى قد نُقل في شأنه قدح من جهتين: من جهة رأيه الذي كان ينتحِلُه، ومن جهة عدالَتِه، فاتُّهم بأنه من الخوارج الصفرية، واتُّهم بالكذب، فقام هؤلاء بنقل هذين الاتهامين من كتب الرجال[1]، وطعنوا بهما في حديث عكرمة هذا.

قال أحدهم: «بما أن عكرمة من الخوارج، والخوارج يستبيحون دماء المسلمين قبل غيرهم، فالحديث يتفق مع هواه، لا سيما وأن الخوارج يرون أن المسلمين قد بدلوا دينهم، وعلى هذا فالحديث سيكون حجة لهم في استباحة دماء المسلمين»[2].

وقال آخر: «هذا الحديث مرويٌّ في الدماء، لا في شيء مثل فضائل الأعمال، فكيف سوَّغ هذا الزاهد الورع (يعني: أيوب) لنفسه رواية الحديث عن رجل متهم، جرَّحه أئمة لهم وزنهم»[3].

ونحتاج في مناقشتهم في قولهم هذا أن نثير سؤالين ونجيب عنهما:

السؤال الأول: هل الطعنُ في هذا الحديث يُبطِل عقوبة المرتد؟

---

(١) وقد صنف بعض الأئمة في رد هذين الطعنين في عكرمة رحمه الله تعالى؛ قال الحافظ ابن حجر في «هُدَى الساري» (١/ ٤٢٥): «وقد تعقب جماعة من الأئمة ذلك ـ أي: جرح عكرمة ـ، وصنفوا في الذب عن عكرمة، منهم أبو جعفر بن جرير الطبري ومحمد بن نصر المروزي وأبو عبد الله ابن منده وأبو حاتم ابن حبان وأبو عمر ابن عبد البر وغيرهم»، وهذه الكتب مفقودة، إلا أن ابن حجر نقل منها جملة طيبة في «هُدَى الساري» (١/ ٤٢٥ ـ ٤٣٢)، وفي «تهذيب التهذيب» (٣/ ١٣٤ ـ ١٣٨)، وللإمام عبد العظيم المنذري أيضاً جزء مطبوع فيه نقولات من هذه الكتب المذكورة.

(٢) «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية» لحسن فرحان المالكي، وذكرت فوزية العشماوي أيضاً هذه (العلة) في بحثها «حرية العقيدة بين الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان» (ص٦).

(٣) «لا إكراه في الدين» للعلواني (ص١٢٨)، وذكر هذه العلة محمد المختار الشنقطي في «ملاحظات حول قتل المرتد وضعف أساسه الشرعي».

والسؤال الثاني: هل الذين سلكوا هذا المسلك في إبطال عقوبة المرتد متبعين ـ حقّاً ـ للأئمة الذين اتهموا عكرمة، فيكونون قد سلكوا مسلك الأئمة في النقد والتعليل؟ إذ التمييز بين أهل العلم وبين المتشبِّهين بهم من غيرهم من المطالِب المهمة.

أما الجواب عن السؤال الأول: فلا يخفى على القارئ أن عقوبة المرتدِّ ثابتة بعموم الآيات الدالة على وجوب قتل الكافرين، وبأحاديث أخرى غير هذا الحديث؛ كحديث عثمان رضي الله عنه حين ذكر ما يبيح دم المسلم فقال: «وكفر بعد إيمان» وحديث معاذ وأبي موسى رضي الله عنهما[١]، فلو افترضنا أن هذا الحديث لم يثبت عن النبي ﷺ فإن عقوبة المرتدِّ ثابتة مع صحته ومع عدم صحته؛ لأن المدلول إذا تعددت أدلته فلا يسقط بسقوط دليل واحد، وإنما يسقط بسقوط مجموعها[٢].

وحتى يتقرر هذا الجواب بطريقة عَمَلِية، فلنطرح سؤالاً آخر، وهو: هل كان جميع العلماء الذين قالوا بعقوبة المرتد يقولون بصحة هذا الحديث؟

أقول: بعد البحث في أدلة العلماء على عقوبة المرتد نجد إماماً من أشهر أئمة الإسلام لم يكن يرى صحة هذا الحديث، وهو الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، وقال إنه لم ير أهل الحديث يثبتونه[٣].

وقد يُظَنُّ بادي الرأي أن تضعيف الشافعي لحديث: **«من بدل دينه فاقتلوه»** يوهن عقوبة المرتدِّ، لكن يظهر لمن تأمَّل أنه يزيدُها قوة، ووجه **ذلك**: أنَّه يمثل ردّاً عملياً على من أبطل عقوبة المرتدِّ بتضعيفه لهذا الحديث، فعقوبة المرتد ثابتة

---

(١) وقد أقرَّ محمد بن المختار الشنقيطي «آراء الترابي من غير تكفير ولا تشهير» بأن هذا الحديث في المرتد المسالم، فلجأ إلى الطريقة الأولى وهي الطعن بالحديث لأنه من أحاديث الآحاد.

(٢) عقد العلواني في كتابه «لا إكراه في الدين» (ص١١٨ ـ ١٤٤) مبحثاً في السُّنَّة القولية الدالة على قتل المرتد، لمز فيه الأحاديث إجمالاً بأنها أحديث آحاد، ثم أطنب بتخريج حديث عكرمة إطناباً غير مفيد في مقصودِه، ولم يتعرض لسائر الأحاديث الدالة على وجوب قتل المرتد، وهذا لا يحقق له مقصوده في إبطال عقوبة المرتد.

(٣) «الأم» للشافعي (٥٦٩/٢)، وذكر البيهقي في «معرفة السنن والآثار» (٢٣٨/١٢ ـ ٢٣٩) عن الشافعي أنه قال في بيان علة تضعيفه: «عكرمة يُتَّقى حديثه ولا تقوم به حجة»، وتعقبه في ذلك.

لدى الإمام الشافعي ولو لم يثبت هذا الحديث، ولم يكن ضعفه لديه موجباً للقول بإنكارها، بل أثبتها وفرَّع عليها فروعاً كثيرة في باب الميراث والنكاح وأحكام القتال.

أما الجواب عن السؤال الثاني: فلا يجد الناظر صعوبة ليعرف أن من سلك هذا المسلك من منكري عقوبة المرتد لم يكونوا متَّبعين للأئمة الذين تكلموا في عكرمة، وإنما هو شيء وجودوه راموا به نصرة قولهم على مُقتضى مذهب الخصم ـ الذين هم أئمة الحديث والفقه ـ وقناعته لا على مقتضى مذهبهم وقناعَتِهم.

وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن منهم من يُصرِّح بذمٍّ أهل الحديث والطعن فيهم، ويبين أنه لا يسلك هذا المسلك في النظر في المرويات إلا من أجل إقناع (المؤدلجين) بالحديث، يقول: «ولذلك سنضطر اضطراراً أن نقنع أهل الحديث بالحديث»[١]، وكفى بالإقرار دليلاً.

ومن لا يصرح بذلك لا يخفى من كلامه لمز أهل الحديث[٢].

الوجه الثاني: أن الإمام مالكاً رحمه الله تعالى من أشهر من ترك حديث عكرمة، قال الشافعي رحمه الله: «هو سيء القول في عكرمة، لا يرى لأحد أن يقبل حديثه»[٣]، ومع كونه سيء القول فيه؛ فإنه قد روى الحديث في موطَّئِه عن زيد بن أسلم بلفظ: «من غير دينه فاضربوا عنقه» واحتجَّ به، فلو كان موافقاً لهؤلاء في تعليلهم الحديث بكونه موافقاً لمشرب الخوارج لما رواه واحتج به.

الوجه الثالث: أن أحدهم وقف على حديث لعكرمة ـ هو عنده من الأحاديث الدالة على حرية الاعتقاد ـ، فصار الخارجي الذي يستحل دماء المسلمين يروي في حرية الاعتقاد!! فاضطر إلى إشراك الراوي عن عكرمة وهو أيوب رحمه الله في تهمة رواية هذا الحديث!!

---

(١) «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية» لحسن فرحان المالكي.

(٢) يقول العلواني في «لا إكراه في الدين» (ص١٣٥) في قصة تحريق الزنادقة: «بالرغم مما فيها لم يتردد المحدثون في روايتها وتكرارها ومحاولة توثيقها!!» يعني بذلك: لموافقتها لمشربهم، وهو لمز في الأمانة التي هي رأس مال المحدث.

(٣) «الأم» للشافعي (٧/٢٥٨)، وانظر في تعليل ذلك: «التمهيد» لابن عبد البر (٢/٢٧).

قال هذا القائل في أيوب: «كان شديد السلفية، وقتلُ أهل البدع والزنادقة من أسس عقيدة المذهب، فلعله أخفى بعض ما يدل على ضعف الحديث كالواسطة بينه وبين ابن عباس مثلاً، أو كون هؤلاء مقتولين لا محروقين، ثم كونهم محاربين لا مرتدين..»[١].

فحسبك بهذه التعليل دليلاً على أن مسلك هؤلاء خارج عن طريقة المحدثين في النقد والتعليل، ولو فتح باب (العلَّ) في تعليل السنن لما سلم للمسلمين شيء من دينهم.

ورحم الله شيخ الإسلام حين قال: «كما أنَّ خيرَ الناس الأنبياء فشر الناس من تشبَّه بهم من الكذَّابين يوهم أنه منهم وليس منهم؛ فخير الناس بعدهم العلماء والشهداء، والصديقون والمخلصون وشر الناس من تشبه بهم يوهم أنه منهم وليس منهم!»[٢].

المسلك الثالث: ذهبت طائفة من المنكرين إلى أن أحاديث قتل المرتد ثابتة من جهة النقل إلا أنهم سلكوا معها مسلك التأويل وهو ما سنناقشهم فيه في المبحث القادم بإذن الله.

---

(١) «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية» لحسن فرحان المالكي، ومن اتهاماته الغريبة لأيوب ادعاؤه أن أيُّوباً رَحِمَهُ اللهُ روى الحديث لعل الله يأتي بدولة تزيح أبا حنيفة من الحياة لأنه مبتدع!! قال: «إذن فالانعزال عن مثل أبي حنيفة هو الواجب وهو السُّنَّة وهو العقيدة وهو الإسلام، ولن يبقى إلا واجب قتل هؤلاء المبتدعة **«فمن بدل دينه فاقتلوه»**، هذا هو سر نشر أيوب لهذا الحديث لعل الله يأتي بدولة تزيح أمثال أبي حنيفة وعمرو بن عبيد هؤلاء من الحياة»، ونحن نتساءل: فلماذا إذاً قال أبو حنيفة بهذا الحديث وأوجب قتل المرتد؟ من الذي يريد أن يزيحه من الحياة بقوله بذلك؟

(٢) نقله عنه تلميذه ابن القيم في «الداء والدواء» (ص٧٣).

المبحث الثاني
موقفهم من دلالة السُّنَّة على وجوب قتل المرتد

من شأن كل قول مُبتدَع أن يسلُكَ أصحابُه مع الأدلة الدالة على خلافه مسلك التأويل والتحريف، حتى يُعطِّلُوها عن مُصادمة قولِهم.

وقد سلك مسلك التأويل من المنكرين من يرى أن أحاديث قتل المرتد ثابتة، ومنهم من لا معرفة له بطرق التصحيح والتضعيف فلم يلتفت إلى قضية التصحيح أو التضعيف أصلاً، واكتفى بتحريف دلالتها.

وطائفة منهم لا يرون حجية السُّنَّة في هذا الباب، لكنهم خاضوا في تأويل الأحاديث على جهة التبرُّع، كما خاض المتكلمون في تأويل أحاديث الصفات على جهة التبرع وهم لا يرون حُجِّيَّتها!

ومن اشتغل بالتأويل على سبيل التبرع يظهر منه التبرُّم من النصوص، بل متى أمكنه الطعن فيها فعل، ولو بتفريغها من كل دلالة وجعلِها مثل كلام السفهاء ـ عياذاً بالله ـ، إذ ليس مقصوده فهم النصوص، وإنما دفع المنازع عن الاحتجاج بها.

وفي مثل هؤلاء يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والنصوص التي تخالفهم يشرعون في تأويلها شرُوع من قصَد ردها كيف أمكَن، ليس مقصودُه أن

يفهمَ مُرادَ الرَّسول، بل أن يدفع منازعَهُ عن الاحتجاج بها»[١].

وأنا أيضاً سأخوض في الرد عليهم في تأويلاتهم متبرعاً، لكن مع الإحسان ـ إن شاء الله ـ، ذلك أنني قد أبطلت في الفصل السابق ما زعموه من دلالة القرآن على الأصل البدعي الذي استوردوه من الغرب وتعلَّقُوا به وحملوا آيات القرآن عليه قهراً وعدواناً، وردُّوا السنن أو حرفوها من أجله تلاعباً وبهتاناً، وهو حرية الاعتقاد، وإذا بطل الأصل الموجب للتأويل لم يلزم الجواب عن ذلك التأويل؛ لأن التأويل حينئذ عبث ولعب، وإنما تكون مناظرة المؤول فيه إمعاناً في بيان باطله وكشف تحريفه.

وهم وإن زعموا أن المبرِّرَ لهذا التأويل مُبرِّرٌ منهجي، وهو تعارض هذه الأحاديث مع القرآن[٢]، فإن من نظر في المعاني التي حملوا عليها الأحاديث، وجد أنهم قصدوا تغيير الأوصاف الموجبة لعقوبة المرتد بما يتوافق مع الأوصاف التي يُعاقب عليها القانون الوضعي في الدول المعاصرة القائمة على حرية الاعتقاد، والتي يمكن أن يجمعها وصف الخيانة العظمى.

«وكلُّ من علَّق الأحكام بغير الأوصاف التي علَّقها به الشارع كان تعليقُه منقطعاً منصرماً»[٣].

وهم بعد إجماعهم على عدم تعليق العقوبة بالوصف الذي علقها به الشارع وهو تبديل الدين؛ مختلفون في ما يدخل في وصف الخيانة العظمى الذي علقوا به العقوبة، وأكثرهم يؤوِّلُون الأحاديث على أحد وجهين، يبيِّنُهما قول أحدهم: «الأخبار والآثار الدالة على قتل المرتد يُمكن أن تُفهم على أنها:

إمَّا متعلقة بعقوبة تعزيرية، تراعى في اعتمادها الملابسات والمخاطر التي كانت تشكلها حركة الردة على الكيان الإسلامي الناشئ، إذ يُعرف من خلال القرآن الكريم، ومن سياق الأحداث والوقائع يومئذٍ، أن كثيراً من حالات الدخول في الإسلام، ثم الخروج منه، كانت عملاً تآمريّاً مبيَّتاً ينطوي على الخيانة والغدر.

---

(١) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (١٣/ ٥٩).

(٢) وقد بينت في الفصل السابق بطلان دعوى التعارض.

(٣) «مفتاح دار السعادة» لابن القيم (٢/ ١١١٠).

أو متعلقة بما يقترن عادة مع الردة من جرائم، أو التحاق بصف العدو، أو نحوها من الأفعال الموجبة للعقوبة»[(١)].

ومنهم من يُنازِع في النوع الأول، ولا يرى فيه ما يوجب العقوبة أو القتل[(٢)].

وسأعرض في هذا المبحث أقوالَهم في هذين التأولين وأتبعها بالنقضِ.

المطلب الأول

قولهم بحمل عقوبة المرتد على أنه تصرف سياسي متعلق بأفعال كيديَّة

أقدمُ تقرير وجدته لهم في هذا قول الشيخ محمد رشيد رضا: «كان بعض اليهود ينفر الناس من الإسلام بإظهار الدخول فيه، ثم بإظهار الارتداد عنه ليقبل قوله بالطعن فيه؛ قال تعالى: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [آل عمران: ٧٢]، فإذا هدد أمثال هؤلاء بقتل من يؤمن ثم يرتد فإنهم يرجعون عن كيدهم هذا، فالظاهر أن الأمر بقتل المرتد كان لمنع شر المشركين وكيد الماكرين من اليهود، فهو لأسباب قضت بها سياسة ذلك العصر، التي تسمى في عرف أهل العصر سياسة عرفية عسكرية، لا لاضطهاد الناس في دينهم»[(٣)].

وهذا يتضمن دعويين، فلنبينهما ونناقشهم فيهما.

الدعوى الأولى: أن علة عقوبة المرتد هي تصرفات كيدية تآمرية، وليس مجرد تبديل الدين والكفر بعد الإيمان.

وقد أوضح هذا بعضهم بقوله: «فإذا أمر رسول الله ﷺ بقتل من يبدل دينه

---

(١) «حد الردة والإشكال الأصولي» لأحمد الريسوني، وسيأتي نقل أقوال بقيتهم إن شاء الله.

(٢) وهو عبد الرحمٰن حللي في كتابه «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم» (ص١٢٢ ـ ١٢٣)، وذهب محمد بشاري في بحثه «الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية» إلى أن المرتد يستحق عقوبة النفي!! ولا أدري من أين جاء بها!!

(٣) «مجلة المنار» عدد ربيع الآخر، ١٣٢٥هـ، تحت عنوان «أسئلة من بعض أهل العلم بتونس».

لتحطيم الجبهة الداخلية، وزعزعة ثقة المسلمين بدينهم، خاصة من هم حديثو عهد بالإيمان والإسلام، وللإرجاف في المدينة والكيد للمسلمين، فذلك أمر في غاية العدل، ولا يمكن أن تسمح أية أمة بالنيل منها بهذا الشكل، فإذا أدرك اليهودي الذي يأمره المتآمرون بدخول الإسلام وجه النهار ليكفر آخره بأنه لن يستطيع أن يخرج بمثل اليسر والسهولة التي دخل بها الإسلام، فإنه سوف يتردد ألف مرة قبل أن ينضم إلى هؤلاء المتآمرين»[1].

واستندوا أيضاً في تجريم هذه التصرفات الكيدية إلى النظر في آثارها في المجتمع الإسلامي الذي له خصوصية باعتباره قائماً على الدين: «إذ الردة حينما تكون كيدية فإنّها تكون بالغة التأثير على المجتمع الإسلامي، وذلك باعتبار أنّ المجتمع الإسلامي أُقيمت كلّ الحياة فيه على أساس ديني، فالكيد بالردّة يمكن أن يفضي إلى هدم المجتمع بأكمله، وذلك نظير ما يُسمّى في قوانين الدولة الحديثة بجريمة الخيانة العظمى التي تغلّظ فيها العقوبات بما هي تهديد حقيقي لنظام المجتمع بأكمله، وأمّا المجتمعات التي لا تُقام فيها الحياة على أساس ديني وإنّما الدين فيها شأن فردي، فإنّ الردّة فيها لا تغري بالكيد، إذ تأثيرها يكاد لا يتعدّى حدود المرتدّ في حياته الفردية الخاصّة»[2].

وهم متفاوتون في تحديد ما يدخل في التصرفات الكيدية، فبعضهم جعل الدعوة إلى الردة والاستعلان بها وإهانة الرسول ﷺ من التصرفات الكيدية التي تستحق القتل.

قال الغزالي: «جريمة المرتد إذا ساوت الخيانة العظمى حكم القضاء بقتله، وتتقرر هذه المساواة في حالات شتى، نذكر منها: التهوين من شأن القرآن

---

(١) «لا إكراه في الدين» للعلواني (ص١٢١)، ونحوه في «الإسلام ومستقبل الحضارة» (ص٢١٣ ـ ٢١٤) لصبحي الصالح، و«لا إكراه في الدين» لجودت سعيد (ص٣٧).

(٢) «الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية» لعبد المجيد النجار، وقد أشار إلى هذا المعنى: محمد الغزالي في كتابه «حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة» (ص٧٩ ـ ٨١) ـ ونقله عنه منير البياتي في «النظام السياسي الإسلامي» (ص١٢٩) ـ، ويوسف القرضاوي في «حد الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسُّنَّة» (ص٥٣ ـ ٥٨)، وراشد الغنوشي في «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» (ص٤٩ ـ ٥٠)، ورفضه عبد الرحمٰن حللي في «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم» (ص١٢٢ ـ ١٢٣).

والطعن في مكانته، وجحد الفرائض المعلومة من الدين بالضرورة والدعوة إلى تركها، واستباحة الكبائر، وطلب فتح حانات الخمور ومواخير البغاء، والسخرية من الحدود الشرعية، وإهانة الرسول ﷺ[١]... إلخ»[٢].

وقال القرضاوي: «والذي أراه أن العلماء فرقوا في أمر البدعة بين المغلظة والمخففة، كما فرقوا في المبتدعين بين الداعية وغير الداعية، وكذلك يجب أن نفرق في أمر الردة الغليظة والخفيفة، وفي أمر المرتدين بين الداعية وغير الداعية[٣].

فما كان من الردة مغلظاً كردة سلمان رشدي، وكان المرتد داعية إلى بدعته بلسانه أو بقلمه، فالأولى في مثله التغليظ في العقوبة والأخذ بقول جمهور الأمة وظاهر الأحاديث؛ استئصالاً للشر وسداً لباب الفتنة، وإلا فيمكن الأخذ بقول النخعي والثوري، وهو ما رُوي عن الفاروق عمر»[٤].

مناقشة هذه الدعوى:

اشتملت دعواهم هذه على قدرٍ من الحق والصواب وقدرٍ من الباطل:

---

(١) موقف كثير من منكري عقوبة المرتد من عقوبة سابِّ النبي ﷺ غير واضح مع أهميتها، ولو نازعوا في وجوب قتل من سب النبي ﷺ اتسعت مخالفتهم للنصوص، وأمكن إبطال قولهم بأدلة أكثر، لكون سب النبي ﷺ من الردة المغلظة التي جاءت فيها نصوص كثيرة، زائدة على ما جاء في الردة المجردة، وقد رأيت طارق سويدان في مقاله «الحرية حق شرعي مقدس» يقول: «إذا أساء الإنسان الأدب مع الله أو رسوله أو حتى مع الناس، أو استهزأ بدين الله أو المقدسات عندنا أو مقدسات غيرنا، فإن صاحب هذا الفعل ينبغي أن يعاقب لأنه تجاوز الحرية إلى الإساءة والضرر، سواء كان من المسلمين أو غيرهم»، فانظر كيف جمع بين سب الله تعالى وسب الناس وبين الاستهزاء بدين الله تعالى والاستهزاء بأديان الكفار في استحقاق العقوبة ثم لم يبين مقدار العقوبة المستحقة على كل فعل، وهذا التخليط يطرح سؤالاً ملحاً عن حقيقة موقف هؤلاء من ساب الله تعالى ورسوله ﷺ.

(٢) «الشيخ الغزالي كما عرفته» للقرضاوي (ص٢٩١).

(٣) العلماء الذين فرقوا في المسألة الأولى هم الذين جمعوا في المسألة الثانية، فإما أن يلتزم قولهم في المسألتين أو ينبذه فيهما حتى لا يتناقض.

(٤) «حد الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسُّنَّة» للقرضاوي (ص٥٢)، وسيأتي الكلام عن الأثر المذكور في الفصل القادم.

أما الحق والصواب: فهو ما ذكروه من آثار الردة على المجتمع الإسلامي من التشجيع على الردة وإثارة الفتنة، وهذه الآثار ذكرها بعض الفقهاء رحمهم الله تعالى[١].

وأما الباطل: فهو أنهم حصروا جريمة الردة التي يُعاقب عليها بالقتل بالردة التي تنتُج عنها هذه الآثار، والتي عبروا عنها بالردة الكيديَّة، ثم حملوا عقوبة المرتد في الحديث على هذا النوع من الردة.

وهنا ثلاثة أمور:

الأول: أن هذا يدل أن عمدتهم في نفس الأمر ليس هو الحديث، وإنما ما رأوه من آثار ضارة على المجتمع، ومثل هذا التقرير لا يعارض التأصيل الغربي لحرية الاعتقاد، إذ بعض فلاسفة الغرب يقررون أن حرية الاعتقاد يمكن ضبطها بعدم الإضرار بالمجتمع، فجون لوك مثلاً لا يرى التسامح مع الملحدين، لضررهم على المجتمع، يقول: «لا يمكن التسامح على الإطلاق مع الذين ينكرون وجود الله، فالوعد والعهد والقسم من حيث هي روابط المجتمع البشري، ليس لها قيمة بالنسبة إلى الملحد، فإنكار الله ـ حتى لو كان بالفكر فقط ـ يفكك جميع الأشياء»[٢].

الثاني: أن وصف الكيد والتآمر الذي علَّقُوا به الحكم وصفٌ غير صالحٍ للتعليل؛ لأنه وصف غير منضبط، لذلك وجدناهم مضطربين في تحديد ما يدخلُ فيه وما لا يدخل فيه.

الثالث: أن اعتمادهم على غير السُّنَّة أظهر الخلل في تأصيلهم الفقهي لقولهم هذا، إذ إنهم لم يأتوا بدليل يدل على أن عقوبة المرتد الواردة في الحديث معلَّقةٌ بهذا الوصف، وهو الكيد والتآمر.

ومن المتقرر أن النصوص العامة تبقى على عمومها حتى يأتي دليلٌ

---

(١) انظر: «محاسن الشريعة» للقفال الشاشي (ص٥٤١)، و«الحاوي الكبير» للماوردي (١٣/ ٤٤٣)، و«مجموع الفتاوى» (٢٠/ ١٠٢)، و«الحرية في الإسلام» لمحمد الخضر حسين (ص٦٥ ـ ٦٦)، و«التحرير والتنوير» لابن عاشور (٢/ ٣٣٦)، و«أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» له (ص٢٧١ ـ ٢٧٢).

(٢) «رسالة التسامح» لجون لوك (ص٥٧).

يخصصها، ولو فتح الباب لتخصيص العمومات بدون دليل بطل كثير من أحكام الدين.

وأكثرهم يذكرون آية آل عمران ـ في ضمن دعواهم ـ بقصدِ حمل الحديث عليها، ولا يذكرون دليلاً على أن حديث: «**من بدل دينه فاقتلوه**» مخصوص بهؤلاء المذكورين في الآية من اليهود ـ وأمثالهم ممن تحقق فيهم وصف الكيد والمكر والتآمر الذي يجعله هؤلاء مناط العقوبة ـ.

إلا أن أحدهم حاول الإتيان بدليل على ذلك فذكر رواية لحديث أبي موسى ومعاذ واليهوديِّ الذي ارتدَّ وفيها: أن معاذاً قال: «قضى الله ورسوله: «أن من رجع عن دينه فاقتلوه»، أو قال: «**من بدل دينه فاقتلوه**»».

قال هذا القائل: «هنا نستطيع أن نلحظ الارتباط الوثيق بين الحديث وبين قوله تعالى: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾﴾، فالرجل يهودي من هؤلاء المتآمرين، ومع ذلك فقد أعطي فرصة للتوبة والتراجع والإقلاع عن جريمته شهرين، وإسناده صحيح على شرط الشيخين.

هذه هي الرواية التي تصلح أن تكون بياناً لآية سورة آل عمران المتقدمة، وعليها ينبغي أن يحمل كل ما يمكن تصحيحه من طرق حديث: «**من بدل دينه فاقتلوه**»[(١)].

والجواب عن هذا من وجوه:

الأول: أن هذا القائل ما أتى إلا بالقول في كلام الله تعالى بالخرص والتخمين، فمن أين له أن هذا اليهودي هو من الطائفة المقصودة في الآية؟ وهذا لا يتم إلا بأحد أمرين: إما بمعرفة حال اليهودي وأنه كان قد آمن بالكتاب وجه النهار وكفر آخره فتشمله الآية، أو أن تكون الآية قد نزلت فيه، وكلا الأمرين لا يدرك إلا بالنقل وليس بالتخرص.

الثاني: هب أن هذا اليهودي من تلك الطائفة المذكورة، فمن أين له أن الكفر أول النهار والإيمان آخره ـ الذي يعبرون عنه بالكيد والتآمر ـ هو العلة التي

---

(١) «لا إكراه في الدين» للعلواني (ص١١٩).

من أجلها قضى الله ورسوله ﷺ في هذا الرجل بالقتل؟ بل نص الحديث على خلاف ذلك، فقد قال: «**من بدل دينه فاقتلوه**»، وترتيب الحكم على العلة بفاء التعقيب هو من مسالك معرفة العلة لدى الأصوليين، فإذا كان رتب الحكم على تبديل الدين تبين أن العلة هي تبديل الدين لا ما يعبرون عنه بالتآمر والكيد، إذ لو كان كذلك لقال: «**من تآمر عليكم أو كاد بكم فاقتلوه**»!

الثالث: أن هذا القائل ـ نفسه ـ نقض قوله، فشك في كون هذا الحكم قضاء من الله ورسوله ﷺ فقال: «ولكن نحتاج إلى معرفة ما إذا كان عليه الصلاة والسلام علم بالأمر أم لا؟ ثم إذا علم هل أقره أم لا؟»[1]، فإذا كان يشك في معرفة النبي ﷺ بقتل اليهودي وإقراره له، فكيف يحمل أمره ﷺ بقتل المرتد على قضية يشك هل علم بها ﷺ؟! وإذا كان قد قرر أن هذا اليهودي من طائفة المتآمرين، وقرر أن هؤلاء المتآمرين يستحقون القتل ويُحمل عليهم الحديث، فكيف يشك أن النبي ﷺ يقره على فعله؟!

الدعوى الثانية: أن هذا الحديث إنما هو تصرف سياسي من النبي ﷺ؛ أي: أنه تصرف في ذلك بوصفه إماماً وليس بوصفه مفتياً مبلغاً.

وقد أوضح هذا بعضهم بقوله: «النبي ﷺ حين قال: «**من بدَّل دينه فاقتلوه**» قالها بوصفه إماماً للأمة، ورئيساً للدولة؛ أي: أن هذا قرار من قرارات السلطة التنفيذية، وعمل من أعمال السياسية الشرعية، وليس فتوى وتبليغاً عن الله تلزم به الأمة في كل زمان ومكان وحال.

فيكون قتل المرتد وكل من بدَّل دينه من حق الإمام ومن اختصاصه

---

(١) «لا إكراه في الدين» للعلواني (هامش ص١١٩)، وهذا القول فيه تهمة لهذين الصاحبيين الجليلين في أمانتهما على الوظيفة التي وكلهما النبي ﷺ بها، وتهمة لهما في فقههما، وقد زكى النبي ﷺ معاذاً على جهة الخصوص ووصفه بأنه أعلم الأمة بالحلال والحرام، فكيف جاز عند هذا القائل أن يتصور أن أعلم الأمة بالحلال والحرام يقدم على قتل رجل معصوم؟! هذا، وقد بين العلامة ابن القيم أن إفتاء الصحابة في حياة النبي ﷺ نوعان: «أحدهما: كان يبلغه ويقرهم عليه، فهو حجة بإقراره لا بمجرد إفتائهم. الثاني: ما كانوا يفتون به مبلغين له عن نبيهم، فهم فيه رواة لا مقلِّدون ولا مقلَّدون» «أعلام الموقعين» لابن القيم (٣/٥٦٣ ـ ٥٦٤)، ويمكن أن يقال مثل هذا بالنسبة لأقضية الصحابة ﷺ في زمن النبي ﷺ، وفعل معاذ ﷺ من القسم الثاني لأنه قال في تعليله وجوب قتل لليهودي: «قضاء الله ورسوله ﷺ».

وصلاحية سلطاته، فإذا أمر بذلك نُفِّذ، وإلا فلا، على نحو ما قال الحنفية والمالكية في حديث: «**من قتل قتيلاً فله سلبه**»، وما قال الحنفية في حديث: «**من أحيا أرضاً ميتة فهي له**»[(١)].

مناقشة هذه الدعوى:

هذه دعوى لا بُدَّ من إقامة برهان عليها، وهذا أمر من بدهيات البحث العلمي، وهم لم يذكروا برهاناً على ذلك، وإنما هو التمويه بمشابهة الفقهاء والتخريج على أصولهم، وأُبيِّنُ ـ إن شاء الله ـ أن قولهم هذا قول مبتدَعٌ خارج عن طريقة الفقهاء جميعاً.

ذلك أن الأصل في تصرفات النبي ﷺ أن تُحمل على الغالب من تصرفاته، وهي الفتيا والحكم، لا التصرف بالإمامة، ولا يُعدَل عن هذا الأصل إلا بدليل.

وفي ذلك يقول الإمام عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى: «من مَلَك التصرُّفَ القوليَّ بأسباب مختلفة، ثم صدر منه تصرف صالح للاستناد إلى كل واحد من تلك الأسباب؛ فإنه يحمل على أغلبها.

(١) «الخصائص العامة في الإسلام» للقرضاوي (ص٢٤٠)، وقد ذكر القرضاوي هذا التوجيه على أنه احتمال للجمع بين حكم عمر رضي الله عنه بحبس المرتد وبين هذا الحديث، واختار أنه احتمال مرجوح، وقد نقل عدنان أُمامة كلام القرضاوي في كتابه «التجديد في الفكر الإسلامي» (ص٥٢٥ ـ ٥٢٦) وذكر أن هذا اختيار القرضاوي، وهذا غير دقيق.
وهذا الفهم لأمر النبي ﷺ بعقوبة المرتد ذهب إليه محمد سعاد جلال في مقال له في «مجلة الكاتب» (٤/ ٤٥) وعبد الحميد متولي في كتابه «مبادئ نظام الحكم في الإسلام» (ص٣١١) وعزاه جلال لابن القيم فقال: «وهو الرأي الذي رجحه ابن القيم الفقيه المعروف بتحرره، ويرى أن قتل المرتد والزنديق مسألة لا علاقة لها بحرية العقيدة المقررة في الإسلام، وأنها مسألة سياسية مقصود بها حياطة المسلمين وحياطة الدولة الإسلامية من أعدائها المتربصين بها للنيل منها بادعاء الإسلام»، وقلَّده متولي في كتابه المذكور في هذه النسبة، وعبد الحكيم العيلي في كتابه «الحريات العامة» (ص٤٢٥)، وزاد من عنده العزو لكتاب زاد المعاد لابن القيم!! ثم قلدهم راشد الغنوشي في كتابه «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» (ص٥٠) في نسبة هذا القول لابن القيم، وقد رجعت إلى مقاله في مجلة الكاتب فما وجدت توثيقاً لما ذكره، وليس في زاد المعاد شيء مما عزاه له العيلي، ولا ريب أن هذا كذب على ابن القيم مخالف لكلامه، ويبدو أن الغنوشي أدرك خطأ هذه النسبة فحذف العزو لابن القيم في طبعات لاحقة.

فمن هذا تصرف رسول الله ﷺ بالفُتيا والحكم والإمامة العُظمى، فإنه إمام الأئمة، فإذا صدر منه تصرُّف حمل على أغلب تصرُّفاته وهو الفُتيا ما لم يدل دليل على خلافه»(١).

وقال الإمام شهاب الدين القرافي رحمه الله تعالى: «الغالبُ على تصرُّفاته ﷺ الفتيا والتبليغ لأنه ﷺ رسولٌ، والتبليغ شأنُ الرسالة، وحمل تصرفاته ﷺ على الغالب طريق حسن»(٢).

وقال الإمام ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى: «تصرفات الرسول ﷺ إذا ترددت بين التشريع، والحكم الذي يتصرف به ولاة الأمور: هل يحمل على التشريع أو على الثاني؟ والأغلب: حمله على التشريع»(٣).

فادِّعاءُ أن الأمرَ النبويَّ بقتل المرتد إنما قاله النبي ﷺ بوصفه إماماً لا بوصفه مفتياً ومبلغاً عن الله تعالى هو خلاف الأصل، ومخالفة هذا الأصل بدون دليل مُؤدَّاه إبطال السُّنَّة، إذ يمكن أن يُدَّعى ذلك في كل سُنَّة من السنن، وفي هذا يقول الإمام الشافعي: «أما أن يتحكَّم متحكمٌ فيدَّعي أن قولي النبي ﷺ أحدهما حكمٌ والآخر اجتهاد بلا دلالة؛ فإن جاز هذا خرجت السنن من أيدي الناس»(٤).

والحديثان اللذان ذكروهما إنما حملهما من حملهما من الفقهاء على خلاف الأصل لدليل أوجب ذلك:

فحديث: **«من قتل قتيلاً فله سلبه»**، حمله مالك رحمه الله تعالى على أنه تصرف بالإمامة وليس حكماً وفتيا، لكون النبي ﷺ لم يعمل به إلا في غزوة حنين، ولو كان حكماً وفتيا لعمل به في جميع غزواته.

قال رحمه الله تعالى: «ولم يبلغنا أن النبي ﷺ قال ذلك ولا عمل به بعد حُنين، ولو أن رسول الله ﷺ سنَّ ذلك أو أمر به فيما بعد حُنين، كان ذلك أمراً ثابتاً قائماً ليس لأحد فيه قول، ثم كان أبو بكر الصديق ﷺ بعد رسول الله ﷺ

---

(١) «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» للعز بن عبد السلام.

(٢) «الفروق» للقرافي (٣/ ١٩).

(٣) «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق العيد (٢/ ٣٠٧).

(٤) «الأم» للشافعي (٨/ ٦٢٦).

يبعث الجيوش، فلم يبلغنا أنه فعل ذلك، ثم كان عمر بن الخطاب ﷺ بعده فلم يبلغنا أيضاً أنه فعل ذلك»[١].

وقال يحيى بن يحيى الليثي رحمه الله: «سئل مالكٌ عمَّن قتل قتيلاً من العدو، أيكون له سلبه بغير إذن الإمام؟

فقال: لا يكون ذلك لأحد بغير إذن الإمام، ولا يكون ذلك من الإمام إلا على وجه الاجتهاد، ولم يبلغني أن رسول الله ﷺ قال: «**من قتل قتيلاً فله سلبه**»، إلا يوم حنين»[٢].

وليس المقصود هنا البحث في صحة اقتضاء هذا الدليل للخروج عن الأصل أو لا، وإنما المقصود بيان أن مالكاً رحمه الله لم يخرج عن الأصل إلا لدليل.

وأما حديث: «**من أحيا أرضاً ميتة فهي له**»؛ فقد شرط أبو حنيفة رحمه الله تعالى في تطبيقه إذن الإمام، لعلة شرعية أوجبت ذلك، ولم يكن تاركاً للحديث ولا طاعناً فيه.

وقد بيَّن تلمِيذُه أبو يوسف القاضي رحمه الله تعالى ـ مع مخالفته له في ذلك وموافقته للجمهور القائلين بعدم اشتراط إذن الإمام ـ العلة التي من أجلها قال بقوله هذا.

جاء في كتاب الخراج له: «قيل لأبي يوسف: ما ينبغي لأبي حنيفة أن يكون قد قال هذا إلا من شيء؛ لأنَّ الحديث قد جاء عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «**من أحيا أرضاً مواتاً فهي له**»؛ فبيِّن لنا ذلك الشيء، فإنَّا نرجو أن تكونَ قد سمعت منه في هذا شيئاً يَحتجُّ به.

قال أبو يوسف: حُجَّتُه في ذلك أن يقول: الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام؛ أرأيت رجلين أراد كلٌّ واحدٍ منهما أن يختار موضعاً واحداً، وكلٌّ واحد منهما منع صاحبَه، أيُّهما أحق به؟ أرأيت إن أراد رجل أن يحيي أرضاً ميتة بفناء رجل وهو مقرٌّ أنْ لا حق له فيها، فقال: لا تحيها فإنها بفنائي؛ وذلك يضرني؟

---

(١) «المدونة» لابن قاسم (١/٥١٨).

(٢) «الموطأ» برواية يحيى بن يحيى الليثي (٣/٦٤٨).

فإنما جعل أبو حنيفة إذن الإمام في ذلك ههنا فصلاً بين الناس؛ فإذا أذن الإمام في ذلك لإنسان كان له أن يحييها، وكان ذلك الإذن جائزاً مستقيماً، وإذا منع الإمام أحداً كان ذلك المنع جائزاً، ولم يكن بين الناس التشاحُّ في الموضع الواحد ولا الضرار فيه مع إذن الإمام ومنعه.

وليس ما قال أبو حنيفة يردُّ الأثر، إنما رد الأثر أن يقول: وإن أحياها بإذن الإمام فليست له؛ فأما من يقول: هي له، فهذا اتِّباعُ الأثر، ولكن بإذن الإمام ليكون إذنه فصلاً فيما بينهم»[(١)].

فهذا تقريرٌ لمأخذ أبي حنيفة وحجته في شرطه الذي شرطه، يتبين فيه ما تقدم تقريره من أنه لم يخرج عن الأصل إلا لدليل عنده.

فإذا تقرر هذا، ظهر الفرق بين قول هذين الإمامين وبين من زعم أن عقوبة المرتد تصرُّفٌ سياسي، وهو الفرق بين من يخرج عن الأصل الثابت المستقر لدليل، وبين من لا يبالي أخرج عن الأصل لدليل أم لا.

ولو فُرض أن لهم دليلاً صحيحاً على أن الأمر بقتل المرتدِّ تصرف سياسي، فمقتضى ذلك أن يكون للإمام أن يقتل المرتد ردة مجردة وفق المصلحة؛ لأن الحديث علق الحكم بالقتل على مجرد الردة، لكنهم أضافوا إلى إبطالهم لزومَ الأخذ بقول النبي ﷺ ـ بدعوى أنه تصرف سياسي ـ؛ أضافوا إلى ذلك تغييرَ المناط المذكور في الحديث، وليس في التلاعب بالسنن تلاعبٌ فوق هذا!

ورحم الله شيخ الإسلام حين قال: «كما أنَّ خيرَ الناس الأنبياء فشر الناس من تشبَّه بهم من الكذَّابين يوهم أنه منهم وليس منهم؛ فخير الناس بعدهم العلماء والشهداء، والصديقون والمخلصون وشر الناس من تشبه بهم يوهم أنه منهم وليس منهم!»[(٢)].

---

(١) «الخراج» لأبي يوسف (ص٦٤)، على أن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى قال في مناقشة هذا القول: «ما علمت أحداً من الناس خالف في هذا غيركم وغير من رويتم هذا عنه إلا أبا حنيفة، فإني أراكم سمعتم قوله فقلتم به، ولقد خالفه أبو يوسف فقال فيه مثل قولنا، وعابَ قول أبي حنيفة بخلافِ السُّنَّةِ»، «الأم» (٨/٦٣٨)، ولم يظهر لي من كلام أبي يوسف المتقدم أنه يعيب قول أبا حنيفة بخلاف السُّنَّة، بل هو يبين مأخذ قوله وحجته ويدافع عنه ويصرح بأنه «لم يرد الأثر»، فالله أعلم بمقصود الشافعي ﷺ.

(٢) نقله عنه تلميذه ابن القيم في «الداء والدواء» (ص٧٣).

المطلب الثاني

قولهم بحمل الحديث على أنه عقوبة متعلقة بأفعال حرابيَّة ضد الدولة أو المجتمع

تقدم أن من سلك مسلك التأويل من المنكرين في شأن الأحاديث الدالة على وجوب قتل المرتد، يحملها على أحد وجهين:

الأول: على أنه تصرف سياسي متعلق بأفعال كيديَّة.

وقد تقدم عرض ذلك ومناقشته.

الثاني: على أنه عقوبة متعلقة بأفعال حرابيَّة ضد الدولة أو المجتمع.

ولذلك يفرق هؤلاء بين ما يسمونه بالردة الفكرية فلا عقاب عليها، والردة العسكرية وهي التي يعاقب عليها المرتد.

وهذا محل عرض تأويلهم هذا ومناقشته.

قال أحدهم في تأويل الحديث: «ليس على عمومه عند بعض من يعتد به من الفقهاء، فقد استثنى منه الحنفية المرأة إذا ارتدت؛ لأن النبي ﷺ مر على امرأة مقتولة فأنكر قتلها وقال: «**ما كانت هذه لتقاتل**» وحينئذ يكون عدم قتل المرتدة عند الحنفية لأنها لا تقاتل، فيكون قتل المرتد عندهم لأنه يقاتل، ولا يكون السبب في قتله ارتداده بل قتاله، وعلى هذا يمكننا أن نخصص هذا الحديث بالمرتدين المقاتلين، فيكون قتلهم جزاء لهم على قتالهم لا على ارتدادهم»[1].

وهذا الاستدلال باطلٌ من وجوه:

الوجه الأول: أنه لا يصح تخصيص النصوص الشرعية بمذهب عالم من العلماء وإنما تخصص بالمخصصات الصحيحة ـ المذكورة في أصول الفقه ـ، فلا يصح أن يخصص الحديث بمذهب أبي حنيفة ـ على فرض صحة هذه النسبة له ـ.

الوجه الثاني: من تناقُضِ صاحب هذه الدعوى أنه أكثر في كتابه من نقد الجمود والنعي على الجامدين وتحميلهم ما وصلت إليه الأمة من الانحطاط، ثم هو يحتجُّ على تخصيص الحديث بالتفريع على مذهب أبي حنيفة الذي يرى اتباع

(١) «الحرية الدينية في الإسلام» للصعيدي (ص١٠٥).

فقهه جموداً، وهذا شاهد على المنهج التلفيقي لدى هذه المدرسة، إذ إنهم يحتجون بمذهب إمام من الأئمة عندما يظنونه موافقاً لمذهبهم، ويخالفون بذلك دعواتهم المتكررة لنبذ الجمود على الفقه التقليدي.

الوجه الثالث: أن صاحب هذه الدعوى أخطأ في فهم مذهب أبي حنيفة، فعِلَّة قتل المرتد لدى أبي حنيفة هي الكفر، وعلى هذا نص أئمة الحنفية كما سيأتي مفصلاً، أما من لا يقتل عنده من الكفار الأصليين أو المرتدين كالمرأة فالعِلَّة في عدم قتله عدم أهلية الحراب، وضابطها لديهم سلامة البنية، وليست مباشرة الحراب شرطاً[١].

وبعض المنكرين مع جعله مناط العقوبة هو الأفعال الحرابية ضد الدولة أو المجتمع؛ فإنه قال بأن العقوبة عقوبة تعزيرية! إذ يقول: «الردة نوعان: فكرية وعسكرية، الأولى لا عقوبة عليها في القانون الجنائي الإسلامي، والثانية لها عقوبة تعزيرية تقدرها السلطة الشرعية العادلة»[٢].

وهذه زيادة في التلاعب بالشريعة، إذ لم يقتصر على تحريف مناط العقوبة، بل زاد إلى ذلك تحريف نوعها.

---

(١) انظر الفصل الثالث من الباب الأول (حكم المرتدة)، والفصل الرابع من هذا الباب.

(٢) «ملاحظات حول قتل المرتد وضعف أساسه الشرعي» لمحمد المختار الشنقيطي.

الفصل الرابع

عرض موقف المنكرين من الإجماع على عقوبة المرتد ومناقشته

عرض موقف المنكرين من الإجماع على عقوبة المرتد ومناقشته

أحبُّ - في مقدمة مناقشة موقفهم من الإجماع على قتل المرتد - أَن أُذكِّر بما بينته في الفصل الأول من هذا الباب، من اتهامات هؤلاء الشنيعة لأئمة الإسلام بنبذ القرآن وراء الظهور، وأن أكثر المسلمين انقطعوا عن أصولهم انقطاعاً تامّاً، فمثل هذه العبارات تكشف حقيقة موقفهم من أئمة الإسلام وعلمائه، والبحثُ في موقفهم من الإجماع فرعٌ عن البحث عن موقفهم ممن ينعقد بهم الإجماع، وإذا كانوا يرونهم في مثل هذه المنزلة من الضلالة والغواية، بحيث يُغفِلون دلالة مئتي آية من القرآن، ويقولون بأحكامٍ تُخالِفُها أخذوها عن اليهود والرومان؛ فغير عجيب بعد ذلك أن لا يروا لإجماعهم وزناً ويسوِّغوا مخالفته، بل لو صرحوا بحقيقة مذهبهم لقالوا: إن مخالفة إجماعهم محض الهداية والرشاد!

وإذا تلطف الواحد منهم في العبارة فإنه يقول - في بيان مشروعية مخالفتهم للأئمة السابقين -: «لا حجر على فضل الله تعالى»[1]؛ ومعنى هذا: أن هذه المقالات المبتدعة المخالفة لإجماع السلف والأئمة هي من فضل الله الذي حُرِمَه السلف وناله هؤلاء، فواشدة الخيبة والحرمان!!

ولا تخفى من بين عبارت بعضهم الرغبة في محاكاة أوروبا في كون علمائها المتأخرين يخالفون المتقدمين: «وهذه أوروبا يأتي فيها علماؤها

(١) «الحرية الدينية في الإسلام» للصعيدي (ص٣٤).

المعاصرون لنا بما عجز عنه علماؤها المتقدمون، فليكن عندنا أيضاً من يمكنه أن يأتي بما عجز عنه المتقدمون منا؛ لأنا بشر مثل أهل أوروبا»[١].

وهذا يوضح أن أوروبا هي القدوة التي يحثُّنا هذا القائل أن نكون مثلهم، وأن الأئمة المتقدمين رحمه الله تعالى هم القوم العاجزون الذي يحذرنا من التسليم لعجزهم!!

وفي هذا الفصل سأعرض موقفهم من الإجماع على عقوبة المرتدِّ وأناقشهم فيه وذلك في مبحثين:

الأول: موقفهم من حجية الإجماع ومناقشته.

الثاني: موقفهم من ثبوت الإجماع على قتل المرتد ومناقشته.

(١) «الحرية الدينية في الإسلام» للصعيدي (ص٣٤).

المبحث الأول

موقفهم من حجية الإجماع ومناقشته

أبرز المنكرين لا يقولون بحجية الإجماع إلا في المعلوم من الدين بالضرورة، وهي من المقالات العصرية في حجية الإجماع.

يقول محمود شلتوت ـ بعد أن ذكر أسئلة معروفة في التشكيك في حجية الإجماع ـ: «الإجماع لا يكون إلا فيما هو معلوم من الدين بالضرورة، وفيما كان طريق العلم به هو التواتر الذي يفيد قطعية الورود وانتفاء الريب، فهذا هو الإجماع الذي تتم به الحجة ولا يصح أن يخالف، ولا ريب أن العمل في مثل هذا لا يكون عملاً بالإجماع من حيث هو إجماع وإنما هو عمل بما تلقته الكافة عن الكافة مما لا شبهة في ثبوته عن صاحب الشرع، وأن الإجماع فيه لم يكن إلا أثراً من آثار الثبوت على هذا الوجه فلا يكون مصدراً له ولا أصلاً في ثبوته»[١].

ويقول عبد المتعال الصعيدي: «وإني أرى أن الإجماع حجة فيما لا يمكن

(١) مجلة الرسالة عدد (٥١٩) بتاريخ ١٤/٦/١٩٤٣م، وقد أدرج هذه المقالة بعد ذلك في كتابه «الإسلام عقيدة وشريعة»، والنص أعلاه في الكتاب (ص٦٨ ـ ٦٩).

الخلاف فيه؛ كالمسائل المعلومة من الدين بالضرورة؛ كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج، وأنه ليس بحجة فيما يمكن الخلاف فيه؛ كالمسائل التي لم تعلم من الدين بالضرورة، وهي التي لا يؤدي الخلاف فيها إلى هدم ركن من أركان الإسلام؛ كمسألة المرتد، فإن عصيانه بردته معلوم قطعاً، وكذلك عقابه عليها في الآخرة، والخلاف في هذا يؤدي إلى هدم أسس من أسس الإسلام، فلا يمكن قبول الخلاف فيه أصلاً، وأما كونه يعاقب في الدنيا بالقتل أو حبس ليرجع إلى الإسلام فمما يمكن الخلاف فيه؛ لأنه لا يؤدي إلى إبطال أساس من أسس الإسلام»(١).

وأناقش قولهم هذا في النقاط التالية:

١ ـ القطع بورود الحكم قد يكون عن علم ضروري وقد يكون عن علم نظري، وليست الضرورية أمراً ملازماً للقطعية، فربَّ أمر قُطِع به قطعاً جازماً ولم يكن معلوماً ضرورة وإنما عن نظر واستدلال.

وحينئذ نقول: حتى لو اشترطنا في قبول الإجماع أن يكون إجماعاً يقينيّاً، فلا يلزم من ذلك أن نشترط العلم الضروري بالمجمع عليه، بل يمكن أن يكون الإجماع نظريّاً استقرائيّاً يقينيّاً.

٢ ـ الاستقراء وسيلة نظرية للحصول على العلم، وقد يصل هذا العلم إلى درجة القطعية، وفي مسألة الإجماع: فإن الاستقراء المؤدي إلى القطع بانتفاء المخالف يجعل الإجماع قطعيّاً.

وفي مسألة قتل المرتد: فإننا نقطع بأن الخلفاء الراشدين ﷺ قاموا بقتل مرتدين أفراد وجماعات بحضور سائر الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، ونقطع بأنه لم يخالف أحد منهم في قتل المرتد، ونقطع بأن هذا هو الذي عليه العمل لدى أئمة الإسلام من بعدهم، وقد بيَّنَّا ذلك في ما مضى.

وإذا كان الضابط لديهم في ما عُلم من الدين ضرورة أنه «الذي يؤدي إلى إبطال أساس من أسس الإسلام»، فإننا نقول بموجَبه، فإبطال قتل المرتد يؤدي إلى إبطال أساس من أسس الإسلام.

---

(١) «الحرية الدينية في الإسلام» للصعيدي (ص٩٧).

٣ ـ ثم نقول: إن هذا العلم القطعي له أسباب من حصَّلها ناله، ومن لم يحصلها فإن الواجب عليه أن يسلِّم لأهل العلم بها، وهذا أمرٌ مطَّرد في جميع المعارف، فالذي لم يبلغ في البلاغة والفصاحة درجة العرب الذين نزل فيهم القرآن إذا أراد أن يُحصِّل يقيناً في قدرته على معارضة القرآن أو عجزه عن ذلك؛ إما أن يسعى لاكتساب الأسباب التي تجعله مقارباً للعرب في البلاغة والفصاحة، ويدرك بعد ذلك عجزه عن معارضة القرآن، أو أنه يسلم لأهل البلاغة في العلم الذي حصَّلوه ـ وهو العجز عن معارضة القرآن ـ، أما أن ينفي هذا العلم وهو لم يطلب أسبابه ولم يلتفت إلى قول أهله العارفين به؛ فهو معاند جاحد.

قال شيخ الإسلام: «ولهذا كان التواتر ينقسم إلى عامٍّ وخاص، فأهل العلم بالحديث والفقه قد تواتر عندهم من السُّنَّة ما لم يتواتر عند العامة؛ كسجود السَّهو ووجوب الشفعة وحمل العاقلة العقل ورجم الزاني المحصن وأحاديث الرؤية وعذاب القبر والحوض والشفاعة وأمثال ذلك.

وإذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم، وقد يحصل العلم بصدقه لقوم دون قوم، فمن حصل له العلمُ به وجب عليه التصديق به والعمل بمقتضاه، كما يجب ذلك في نظائره، ومن لم يحصل له العلم بذلك فعليه أن يسلِّم ذلك لأهل الإجماع الذين أجمعوا على صحته، كما على الناس أن يسلموا الأحكام المُجمَعَ عليها إلى من أجمع عليها من أهل العلم، فإن الله عصم هذه الأمة أن تجتمع على ضلالة، وإنما يكون إجماعها بأن يسلم غير العالم للعالم، إذ غير العالم لا يكون له قول وإنما القول للعالم، فكما أن من لا يعرف أدلة الأحكام لا يعتد بقوله فمن لا يعرف طرق العلم بصحة الحديث لا يعتد بقوله، بل على كل من ليس بعالم أن يتبع إجماع أهل العلم»[١].

٤ ـ وحينئذ نقول: إنه قد علم من حال المنكرين لقتل المرتد تقصيرهم في النظر في السنن والآثار وأحوال الصحابة ﷺ وما أجمعوا عليه وما اختلفوا فيه، فالواجب عليهم أن يسلموا لأهل العلم بالسنن والإجماع ما علموه، وهم لم يفعلوا ذلك، بل منهم من بغى على أهل العلم بالإجماع، ورماهم بما علمتَه من اتهامات شنيعة.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٨/ ٥١).

وثمة طائفة أخرى من المنكرين يقولون بحجية الإجماع، ويفرعون عليه القول بلزوم الأخذ برأي الأغلبية[1]، الذي هو من أكبر الأسس المعتمدة لدى التنويريين المعاصرين في نظريتهم السياسية.

ومن المناقضات العجيبة التي وقعت بها هذه الطائفة أنهم يقبلون رأي الأغلبية وإن اختارت الأغلبية شريعة غير شريعة الإسلام، وذلك احتراماً منهم لإرادة الأمة وسيادتها، بينما ينعقد إجماع خير الأمم والقرون على وجوب قتل المرتدِّ ـ وغير ذلك من المسائل ـ، ثم يرفضون هذا الإجماع، فأي الأمتين أولى بأن يُحترم قولها: أمة الصحابة ﷺ التي هي أشرف الأمم أم أمة ضالة تختار شريعة غير شريعة ربها؟!

(١) انظر: «قضية الأغلبية من الوجهة الشرعية» للريسوني (ص٨٣).

المبحث الثاني

موقفهم من ثبوت الإجماع على قتل المرتد ومناقشته

شكك المنكرون في انعقاد الإجماع على قتل المرتد تارة بادعاء وجود المخالف من السلف، وتارة بادعاء الاضطراب في حكاية الإجماع، وتارة بتأويل حادثة الردة في زمن أبي بكر ﷺ لإبطال دلالتها على قتال المرتدين، وأنقُض هنا دعاويهم هذه بتوفيق الله تعالى.

المطلب الأول

دعوى وجود المخالف من السلف

قال أحدهم: «لقد أغلق جمهرة العلماء باب الحديث في هذه القضية بسيفِ الإجماع، فدعوى الإجماع منذ وقتٍ بعيد اتُّخذت وسيلةً للحيلولة دون مراجعة بعض القضايا الخطيرة ـ مثل هذه القضية ـ مع وجود الخلاف في حكم الردة في القرون الثلاثة الخيِّرة، وعدم تحقق الإجماع في تلك العصور على حكمها، لكن القائلين بوجود حدِّ القتل للمرتد في شريعتنا ادعوا الإجماع، ليحولوا دون الالتفات إلى مخالفة عمر بن الخطاب وإبراهيم النخعي وسفيان الثوري وغيرهم من ناحية، وليغلقوا الباب دون التفكير بأية مراجعة لهذا الحد من

المتأخرين»[١].

ويقال في نقض هذا الكلام ـ إجمالاً ـ: إن هؤلاء العلماء الذي تتهمونهم بهذا هم الذين نقلوا لكم قول عمر وإبراهيم وسفيان، ومن كتبهم أخذتم ذلك، ولو كانوا يريدون من حكاية الإجماع أن يَحُولُوا بينكم وبين هذه الآثار لما نقلوها!

أما مناقشتهم في احتجاجهم بهذه الآثار على جهة التفصيل فيكون في مطالب:

أولاً: ما جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

وقد تقدم ذكر هذا الأثر، وهو ما جاء من طريق داود بن أبي هند عن الشعبي عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: بعثني أبو موسى بفتح تستر إلى عمر رضي الله عنه، فسألني عمر ـ وكان ستة نفر من بني بكر بن وائل قد ارتدوا عن الإسلام، ولحقوا بالمشركين ـ، فقال: ما فعل النفر من بكر بن وائل؟

قال: فأخذت في حديث آخر لأشغله عنهم!

فقال: ما فعل النفر من بكر بن وائل؟

قلت: يا أمير المؤمنين، قوم ارتدوا عن الإسلام، ولحقوا بالمشركين، ما سبيلهم إلا القتل؟

فقال عمر: لأن أكون أخذتهم سلماً، أحب إلي مما طلعت عليه الشمس من صفراء أو بيضاء.

قال: قلت: يا أمير المؤمنين، وما كنت صانعاً بهم لو أخذتهم؟ قال: كنت عارضاً عليهم الباب الذي خرجوا منه، أن يدخلوا فيه، فإن فعلوا ذلك، قبلت منهم، وإلا استودعتهم السجن.

وقد احتُجَّ بهذا الأثر على دلالتين:

الدلالة الأولى: نقض الإجماع على قتل المرتد.

قال أحدهم في بيان اختلاف الصحابة في قتل المرتد المسالم: «أما المرتد غير المحارب فقد صح عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما يفيد عدم قتل المرتد

---

(١) «لا إكراه في الدين» للعلواني (ص١٩).

المسالم»[١].

الدلالة الثانية: أن المرتد المسالم عقوبته عقوبة مفوضة للإمام، وليس شرطاً أن تكون القتل، وقد تسقط أو تؤجل.

وهذا مسلك سلكه أصحاب الاتجاه المتوسط الذي يرون لزوم معاقبة المرتد لكنهم يرونها عقوبة تعزيرية مفوضة للإمام.

قال القرضاوي: «ومعنى هذا الأثر: أن عمر لم ير عقوبة القتل لازمة للمرتد في كل حال، وأنها يمكن أن تسقط أو تؤجل، إذا قامت ضرورة لإسقاطها أو تأجيلها»[٢].

وقال محمد سليم العوا: «وإذا لم يكن في حديث رسول الله ﷺ أن المرتدين يحبسون كما ذهب إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فإننا نقول: إن ذلك لا يكون إلا وقد فهم أن العقوبة الواردة في الحديث النبوي الشريف إنما هي عقوبة تعزيرية وليست عقوبة حد»[٣].

والجواب عن هذا من وجوه:

الوجه الأول: أن الاستدلال بهذا الأثر ذهول عن محل النزاع؛ لأن محل النزاع إنما هو في المرتد المسالم غير المحارب، أما المرتد المحارب فإن هؤلاء المحتجين بهذا الأثر يقولون بأنه يقتل ـ كما تقدم ـ، وهؤلاء الستة الذين ارتدُّوا هم محاربون، أسلموا ثم ارتدوا ولحقوا بقومهم المحاربين، فهم محاربون حربيُّون!

فإن كان هذا الأثر منافياً للأمر بقتل المرتد، انتقض قولهم بقتل المرتد المحارب، وإن لم يكن منافياً فهو المطلوب.

الوجه الثاني: أن المطلوب هو إثبات أن عمر رضي الله عنه لن يقتلهم أبداً حتى لو بقوا على كفرهم، وإنما يبقيهم في السجن، وهذا لا يدل عليه الأثر، بل غاية ما فيه أنه يسجنهم، ولا دلالة فيه أنه سيبقيهم في السجن ولن يقتلهم، ولهذا قال الحافظ ابن عبد البر رحمه الله تعالى: «يعني: استودعتُهم السِّجن حتى يتُوبوا فإن

(١) «آراء الترابي من غير تكفير ولا تشهير» لمحمد المختار الشنقيطي.

(٢) «الخصائص العامة للإسلام» للقرضاوي (ص٢٣٩).

(٣) «في أصول النظام الجنائي الإسلامي» لمحمد سليم العوا (ص١٩٤).

لم يتوبُوا قُتلوا، هذا لا يجوز غيرُه، لقول رسول الله ﷺ: **من بدل دينه فاضربوا عنقه**»[١].

وغاية ما يمكن أن يدل عليه الحديث أن المرتد يؤجل ما رجيت توبته، لا أنه لا يقتل أبداً، وهذا ما فهمه الإمام ابن كثير الدمشقي رحمه الله تعالى منه، قال: «وأما حبسُهم حتى يسلموا، ففيه دلالة لمذهب سفيان الثوري ومن وافقه أن المُرتدَّ يستتاب ويُنظر ما رجيت توبته، وهو معنى قول إبراهيم النخعي»[٢].

وقد قدمنا أن مدَّة استتابة المرتد ليس فيها نصٌّ قاطع، وأن قول سفيان ـ كغيره من الأقوال ـ اجتهادٌ في ما لا نصَّ فيه.

الوجه الثالث: أن الاستدلال بهذا الأثر ـ على التسليم الجدليِّ بأنه في المرتد المسالم، وأنه يعاقب بالسجن الذي لا يعقبه قتل ـ إنما يصح ممن يرى عقوبة للمرتد المسالم، أما من يرى عقوبة المرتد المسالم اعتداء على حرية الاعتقاد التي قررها القرآن في مئتي آية!![٣] فهذا الأثر حجة عليه لا له، واحتجاجه به محض تخليط.

ولهذا فإن بعض من فهم مخالفة أثر عمر لمذهبه في أنه لا عقوبة للمرتد، صرَّح بأن مذهبه في إسقاط العقوبة مطلقاً أنسب منه! قال عبد المتعال الصعيدي ـ بعد ذكره ـ: «وأنسب منه ما ذهبنا إليه من أن المرتد لا يكره على الإسلام بقتل ولا بسجن ولا بنحوهما من وسائل الإكراه، وإنما يدعى إلى العودة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة»[٤].

فثبت بعد هذا أن هذا الأثر ليس فيه مخالفة لإجماع الصحابة رضوان الله عليهم على قتل المرتد، وقد تقدم أن قتل المرتد جاء عن عمر رضي الله عنه أيضاً.

ثانياً: ما جاء عن إبراهيم النخعي وسفيان الثوري:

واحتجوا أيضاً في نقض الإجماع بما ما رواه عبد الرزاق الصنعاني عن سفيان الثوري، عن عمرو بن قيس، عن إبراهيم النخعي أنه قال في المرتد:

---

(١) «الاستذكار» لابن عبد البر (٧/ ١٥٤).

(٢) «مسند الفاروق» لابن كثير (ص٤٥٩).

(٣) مثل العلواني والشنقيطي وأمثالهما.

(٤) «الحرية الدينية في الإسلام» للصعيدي (ص٣٧)، (ص٩٦).

«يستتاب أبداً». قال سفيان: «هذا الذي نأخذ به»[(١)].

يقول أحدهم: «هذان اثنان من أعلام التابعين أنكرا حد الردة وقالا بالاستتابة أبداً»[(٢)].

وقال آخر: «لو كان حديث: (من بدل دينه فاقتلوه) على نصه غير مختص بزمان ولا معقود بمقتضيات غير مطردة، ما وسع النخعي ولا غيره مخالفته»[(٣)].

وقد فرح المُحتجون بهذا الأثر أشد الفرح، واستطالوا به على مخالفيهم، ففي الوقت الذي كان يتصدى فيه لهم مشايخ أزهريون، اتهموهم بأنهم «لا يعرفون إلا ما يدرسونه في الكتب الأزهرية، وهو الحكم الذي ذهب إليه الأئمة الأربعة الذين لا يقرؤون غير مذاهبهم، فلا قيمة لمذهب غيرهم عندهم!!»[(٤)]، ولذلك فهم لا يعرفون قول النخعي والثوري لأنهما ليسا من الأئمة الأربعة ولا تدرس أقوالهم في الكتب الأزهرية.

وفي الوقت الحالي الذي يتصدى فيه لهم السلفيون، قال قائلهم: «مشكلة المقلدين أنك إذا أوردت رأياً للسلف لا يعجبهم هاجموا الليبرالية والتنوير.. فهل الثوري والنخعي من خريجي أوكسفورد والسوربون؟»[(٥)].

والجواب عن هذا من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا الأثر تابع فيه وكيعٌ عبدَ الرزاق، ورواه على وجه يبين مقصودهما منه، قال وكيع: حدثنا سفيان عن عمرو بن قيس عمن سمع إبراهيم يقول: «يستتاب المرتد كلما ارتد»[(٦)].

فإن قيل: هذا الطريق منقطع؟

قيل: هو نفس الطريق الذي رواه منه عبد الرزاق، فإن كانت هذه الرواية

---

(١) «مصنف عبد الرزاق» رقم (١٨٦٩٧).

(٢) «آراء الترابي من غير تكفير ولا تشهير» لمحمد المختار الشنقيطي.

(٣) «الإسلام دين الفطرة والحرية» لعبد العزيز الجاويش (ص١٥٧).

(٤) عبد المتعال الصعيدي في كتابه «الحرية الدينية في الإسلام» (ص٣٥ ـ ٣٦).

(٥) محمد المختار الشنقيطي على موقع (تويتر).

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» برقم (٣٢٧٥٢)، وابن جرير في «تفسيره» برقم (١٠٧٠٧).

ضعيفة، فرواية عبد الرزاق ضعيفة، وحينئذ تسقط صحة الاحتجاج بها ولا نحتاج للجواب عنها بشيء.

الوجه الثاني: أن معناه يحتمل وجوهاً أخرى؛ منها ما قاله الإمام أبو بكر ابن المنذر رحمه الله تعالى: «ليس معنى قولهما عندي أن يستتاب أبداً ولا يقتل، إنما معناه أن يستتاب كان أصله مسلماً ثم ارتد، أو مشركاً ثم أسلم ثم ارتد؛ أي: ليس بين ذلك فرق كما فرَّق عطاء.

حدثني علي عن العدني قال: قال سفيان في المرتد: لا يضرك كان أصله مسلماً ثم ارتدَّ، أو كان أصله مشركاً ثم أسلم ثم ارتد، يستتاب أبداً»[(١)].

وهناك وجه آخر نقل عليه قول سفيان، وهو أن المرتد يؤخر ما رجيت توبته[(٢)]، وعلى هذا الوجه لا يكون قوله أيضاً ناقضاً للإجماع؛ لأن مفهومه أنه إن لم ترج توبته قتل، فالاتفاق حاصل على وجوب القتل، وإنما هو وجه في مدة الاستتابة.

الوجه الثالث: أنه قد صح عن النخعي القول بقتل المرتدة[(٣)]، وإذا كان يقول بقتل المرتدة المختلف في حكمها، فقوله بقتل المرتد أولى.

الوجه الرابع: أن المستدل بهذا الأثر يرمي مخالفيه بالتقليد وهو أولى منهم بهذا الوصف، فهؤلاء لم يكلفوا أنفسهم النظر في سائر المنقول عن النخعي لتحقيق قوله[(٤)]، وإنما يقلد الآخر منهم الأول في زعمه مخالفة قول النخعي

---

(١) «الأوسط» لابن المنذر (١٣/ ٤٦٢ ـ ٤٦٣).

(٢) ذكره بهذا اللفظ الماوردي في «الحاوي» (١٣/ ١٥٩)، وابن تيمية في «الصارم المسلول» (ص٣٢١)، وقال: «وكذلك معنى قول النخعي»، وابن كثير في «مسند الفاروق» (ص٤٥٩) ـ وتقدم لفظه، ولم أجده مسنداً عن الثوري بهذا اللفظ، وعلى هذا الوجه فسر الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «العقوبة» (ص١٥٧) مذهب الثوري والنخعي وقرر أنه لا يخالف الإجماع.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» برقم (٢٩٠٠١)، والخلال في «أهل الملل» (ص٤٩٧ ـ ٤٩٨) من طريق حماد، وأخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» برقم (٢٩٠٠٠)، وعبد الرزاق في «مصنفه» برقم (١٨٧٢٦) من طريق أبي معشر، كلاهما عن إبراهيم به.

(٤) ومن كلف منهم نفسه النظر في الروايات كشف عن جهله، فالصعيدي في كتابه «الحرية الدينية في الإسلام» (ص١١٠ ـ ١١١) اتهم الشيخ عيسى منُّون بأنه دلس في الرواية التي فيها قول النخعي: «يستتاب كلما ارتد»، قال: فنقلها ـ أي: منُّون ـ من «سنن البيهقي» =

للإجماع، وغاية الواحد منهم أن يكون مقلداً لأبي محمد ابن حزم رحمه الله تعالى في فهمه لأثر عمر وأنه مستند قول النخعي، وقد نبه الشيخ عيسى منون الفلسطيني رحمه الله تعالى في رده على عبد المتعال الصعيدي على ذلك قال: «ويظهر أن المجتهد الجديد اغتر بكلام ابن حزم، فحكى ما حكاه من الخلاف».

أو أن يكون مقلداً للإمام أبي محمد ابن قدامة رحمه الله تعالى، حيث قال: «وقال النخعي: يستتاب أبداً، وهذا يفضي إلى أن لا يقتل أبداً، وهو مخالف للسُّنَّة والإجماع»[1].

ومعلوم أن هذا فهم من ابن قدامة لكلام النخعي، وليس صريح قول النخعي، وهو فهم يبطله النظر في رواية وكيع عنه، فمن يقلد ابن قدامة أو من هو دونه في فهمه لقول النخعي ثم يعيب غيره بالتقليد، حريٌّ بأن لا يُلتفت إلى قوله.

ثالثاً: عزو هذا المذهب لأبي حنيفة:

لا أعلم فقيهاً أسيء فهم مذهبه في هذه المسألة مثل الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابتٍ الكوفي رحمه الله تعالى، بل قد تجاوز الأمر لدى بعضهم إلى الخروج إلى الكذب الصريح عليه.

والسبب ـ والله أعلم ـ في هذا، أنّه لما اشتهر عن أبي حنيفة أنه من مدرسة أهل الرأي المغايرة لمدرسة أهل الحديث، وكان أهل الحديث في أذهان هؤلاء قوماً إقصائيين متعصِّبين، ظنُّوا أن أهل الرأي سيكونون بعكس ذلك؛ متسامحين تنويريين!! فألصقوا بأبي حنيفة مذهبَ (التنوير) في المسألة، وهو رحمه الله ما سمع به ولا شمَّ رائحته!

= ولم يروها على أصلها ليخفي ما ذكره البيهقي من ضعفها، ثم قال: إنه (تورط) في ذلك (تورطاً) لا نظير له، وذلك بسبب غلوه في الجمود! والحق أن (المتورط) هو الصعيدي؛ لأن الحكم بالضعف والانقطاع الذي حكم به البيهقي هو على حديث رقم (١٦٨٣٣)، وهو حديث عبد الله بن عبيد بن عمير أن رسول الله ﷺ: «استتاب نبهان أربع مرات، وكان نبهان ارتد»، الذي ذكره قبل ذكر رواية إبراهيم، لا على رواية إبراهيم ولا على قول مالك الذي نقله بعدها! وقد قلَّد الصعيدي في هذا محمد سليم العوا في كتابه «في أصول النظام الجنائي الإسلامي» (هامش ص١٩٤).

(١) «المغني» لابن قدامة (٩/٦).

وما درى هؤلاء أنَّ فقهَ أبي حنيفة في باب الجهاد والسير؛ يقوم من أوله إلى آخره على تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب، وأن فروع هذا التقسيم لدى أبي حنيفة هي أكثر الفروع مقارنة بمذاهب غيره من الأئمة، كما تقدَّم شرحه.

وما درَوا بأن أبا حنيفة رحمه الله تعالى يقول بعد ذلك باستباحة جميع دماء وأموال من كان في دار الحرب ـ إلا أن يكون أسيراً مُسلماً أو تاجراً مسلماً ـ، وأنه يقول بمشروعية إعلان الحرب على الكفار الحربيين حتى لو اعتزلونا ولم يبدؤونا بالقتال، بل قال الإمام الحافظ أبو بكر الرازي الجصاص رحمه الله تعالى ـ من جلَّة أتباعه ـ: «ولا نعلم أحداً من الفقهاء يحظر قتال من اعتزل قتالنا من المشركين، وإنما الخلاف في جواز ترك قتالهم لا في حظره»[1].

وما دروا أن أبا حنيفة رحمه الله يقول بإجبار جميع من لا تؤخذ منه الجزية على الإسلام، ومن لا تؤخذ منه الجزية عنده هم مشركو العرب والمرتدُّون.

وما دروا أن أبا حنيفة رحمه الله يقول بإجبار أولاد المرتدِّ على الإسلام إذا عقلوا، وأنه كسائر الفقهاء يقول بعقوبة المرتدِّ عن الإسلام سواء كان رجلاً أو امرأة، إلا أنه يفرق بين عقوبتيهما، فيقتل الرجل ويحبس المرأة ويجبرها على الإسلام إذا كانت في دار الإسلام، أما إذا لحقت بدار الحرب فإنها تسبى وتجبر على الإسلام، وهذا التفريق بين الرجل والمرأة سببه عنده ورود حديث في منع قتل النساء، وقد تقدَّم شرح مذهبه وبيان حججه.

هذا هو أبو حنيفة كما خلقَه الله تعالى، وأنت ترى أنه وفق المعيار التنويري شخص متعصب إقصائي بعيد كل البعد عن التسامح!

أما شخصية أبي حنيفة (المتسامح) فقد تم إنتاجها بثلاثة طرق:

الطريق الأول: الكذب الصريح، وقد سلكها أحدهم في مقال له بعنوان «الحرية حق شرعي مقدَّس»، فنقل نصوصاً عن بعض المتأخرين من الحنفيَّة ليستدل بها على أن الحنفية لا يقولون إلا بقتل المرتدِّ المحارب، ومن ذلك نصٌّ نقله عن ابن مودود الموصلي رحمه الله تعالى، ووضع بين قوسين تعليقاتٍ له،

---

(١) «أحكام القرآن» للجصاص (٣/ ١٩١).

فقال: «وقال الإمام الموصلي الحنفي ـ وهو من أعيان أئمة الحنفية في القرن السابع الهجري ـ في كتابه الشهير «الاختيار في تعليل المختار»: «وإنما لا يقتل (المرتد) لأن كل من لا يباح قتله بالكفر الأصلي لا يباح بالردة؛ لأن إباحة القتل بناء على أهلية الحراب (القتال) على ما عرف»، (أي: لأن الكافر لا يقتل إلا إذا حمل السلاح، فكذلك المرتد لا يقتل إلا إذا حمل السلاح)»[1].

ومحلُّ الكذب هنا في موضعين:

الأول: أنه أوهم أن ابن مودود لا يقول بقتل المرتدِّ، وذلك بوضعه كلمة (المرتد) بين قوسين بعد قول ابن مودود: «وإنما لا يقتل» شارحاً لمقصوده، وكلام ابن مودود رَحِمَهُ ٱللَّهُ ليس عاماً في كل مرتدٍّ وإنما في الصبي المرتدِّ، وهذا ليس أمراً خفياً يتوصَّل له بعناء، وإنما هو أمر جلي يدركه من فتح الكتاب وقرأ ما فيه!

ولجوء المرء إلى الكذب لنصرة مذهبه سقوط أخلاقيٌّ، وأمارة على استخفاف بمذاهب الأئمة، واستخفاف بفهوم القُرَّاء.

الثاني: في تفسيره لمذهبه بقوله: «أي: لأن الكافر لا يقتل إلا إذا حمل السلاح، فكذلك المرتد لا يقتل إلا إذا حمل السلاح».

وهذا كذبٌ صريحٌ؛ لأن ابن مودود بنى إباحة القتل على أهليَّةِ الحراب وليس على حمل السلاح، وأهليَّةُ الحراب لدى الحنفية ـ كما تقدم ـ تضبط بصلاحية البنية للقتال فحسب، وليس شرطاً أن يحمل الكافر الأصلي أو المرتد السلاح حتى يباح قتله، بل إن كانت بنيتُه صالحة للقتال أبيح قتله لدى الحنفية باشر القتال أو لم يباشِرْه.

الطريق الثاني: الاستدلال بعدم قتل أبي حنيفة المرتدَّة على أنه لا يقتل المرتدَّ إلا إذا كان محارباً ورفع السلاح.

قال عبد المتعال الصعيدي في الجواب عن حديث: «**من بدل دينه فاقتلوه**»: «ليس على عمومه عند بعض من يعتد به من الفقهاء، فقد استثنى منه الحنفية المرأة إذا ارتدت؛ لأن النبي ﷺ مر على امرأة مقتولة فأنكر قتلها وقال:

---

(١) «الحرية حق شرعي مقدس» لطارق سويدان.

«ما كانت هذه لتقاتل» وحينئذ يكون عدم قتل المرتدة عند الحنفية لأنها لا تقاتل، فيكون قتل المرتد عندهم لأنه يقاتل، ولا يكون السبب في قتله ارتداده بل قتاله، وعلى هذا يمكننا أن نخصص هذا الحديث بالمرتدين المقاتلين، فيكون قتلهم جزاء لهم على قتالهم لا على ارتدادهم»[(١)].

وقال آخر: «المشهور عند الأحناف عدم قتل المرأة بالردة لأنها لم تكن مقاتلة في المجتمعات المسلمة، وهو تمييز موفق بين التمرد العسكري والموقف النظري البحت»[(٢)].

وأنت قد تعذُرُ هؤلاء لو كان مذهب أبي حنيفة مذهباً مهجوراً مندرساً أو خفيّاً ملتبساً ولم يصلنا عنه إلا قوله: إن المرأة المرتدة لا تقتل، أما أن يكون مذهب أبي حنيفة في المرتدِّ جليّاً كالشمس في رابعة النهار، ثم يأتي أحد ويقول: إن مذهب أبي حنيفة عدم قتل المرتد إلا إذا باشر القتال قياساً على المرأة؛ فهذا صريح العِنَاد.

وبعضهم عمد إلى بعض كتب الحنفية وأراد أن يستخرج منها ما يؤيد ما ادعاه من مذهب أبي حنيفة، فما تمكن من ذلك إلا بالكذب وتحريف الكلم!

وهذا الكاتب نفسه نقل نقلين من كتاب الهداية وشرحها[(٣)]، ثم استنتج من ذلك أن «العلة في حد الردة عند الحنفية كما هو مصرح بكلامهم هو الحرابة (أي: القتال) أو مظنة الحرابة وليست الكفر».

قال: «وانظر عبارة ابن الهمام الواضحة في ذلك: «يكون لدفع شر حرابه لا جزاء على فعل الكفر»؛ فهو في الحقيقة حد حرابة لا حد ردة، والتشابه بين حد الردة عند الحنفية وبين من يقول بحد الردة هو تشابه لفظي لا حقيقي»[(٤)].

وهذا الكلام فيه من التخليط ما فيه، وبيانه من وجوه:

الوجه الأول: أن صاحبه رجع إلى كتاب الهداية وشرحه، فأخذ ما يريده وترك ما ينقض مذهبه، فقد صرَّح صاحب الهداية بأن المرتدَّ حربيٌّ، والحربي

---

(١) «الحرية الدينية في الإسلام» للصعيدي (ص١٠٥).
(٢) «ملاحظات حول قتل المرتد وضعف أساسه الشرعي» لمحمد بن المختار الشنقيطي.
(٣) تقدم نقلها عند البحث في حكم المرتدة.
(٤) «الحرية حق شرعي مقدس» لطارق سويدان.

يباح دمُه بالكفر؛ قال في الاحتجاج على الشافعية في قولهم إن الاستتابة واجبة: «ولنا أنه **كافر حربي** بلغته الدعوة فيقتل للحال من غير استمهال»[١]، وقال في بيان أن المرتد لو قتله قاتل قبل عرض الإسلام عليه كره، ولا شيء على القاتل: «ومعنى الكراهية ها هنا ترك المستحب وانتفاء الضمان؛ **لأن الكفر مبيح للقتل**، والعرض بعد بلوغ الدعوة غير واجب»[٢].

فأي كلام أبين من هذا في أن المرتد حربي[٣]، وأن الكفر مبيحٌ لدمه؟ وإذا كان كذلك فإنه يقتل بردَّته ولا يشترط مباشرته القتال كما زعم هؤلاء، لوجود مبيح القتل فيه وهو الكفر.

الوجه الثاني: أنه زعم أن حد الردَّة عند الحنفية هو حد حرابة، والنظر في فهرس كتاب من كتب الحنفية يسقط هذه الدعوى، فالحرابة لدى الحنفية لها حقيقة وأحكام أخرى غير حقيقة وأحكام الردة، وإن أراد هذا القائل بالحرابة الخروج على الدولة؛ فتلك أحكام أهل البغي، وهي أحكام أخرى أيضاً تعقد لها أبواب خاصة في كتبهم غير أبواب الردة.

فكونُ الردَّة لدى الحنفية جريمة مغايرة لهاتين الجريمتين حقيقة وأحكاماً تُعلم بالضرورة من مذهبهم ولا تحتاج إلى استدلال ونظر.

الوجه الثالث: أما قول ابن الهمام الذي احتجَّ به، فأُوردُه بتمامه ثم أُبيِّن أنَّه لا حجة لهُ فيه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الأصل في الأجزِيَة بأن تتأخر إلى دار الجزاء وهي الدار الآخرة، فإنها الموضوعة للأجزية على الأعمال الموضوعة هذه الدارُ لها، فهذه دار أعمال وتلك دار جزائها، وكل جزاء شرع في هذه الدار ما هو إلا لمصالح تعود إلينا في هذه الدار كالقصاص وحد القذف والشرب والزنا والسرقة شرعت لحفظ النفوس والأعراض والعقول والأنساب والأموال، فكذا يجب في القتل بالردة أن يكون لدفع شر حرابه لا جزاء على فعل الكفر؛ لأن جزاءه أعظم من

---

(١) «فتح القدير» لابن الهمام (٦/ ٦٥).

(٢) «فتح القدير» لابن الهمام (٦/ ٦٦ ـ ٦٧).

(٣) ووجه ذلك: أنه ليس بمستأمن ولا معاهد، ولا يراد بالحربي أنه يباشر القتال، ومن يقول هذا لا يفهم اصطلاحات الفقهاء في هذا الباب.

ذلك عند الله تعالى، فيختص بمن يتأتَّى منه الحراب وهو الرجل»[١].

وهذا الكلام ذكره ابن الهمام موضحاً به كلام صاحب الهداية في الاحتجاج على الشافعية في قولهم بقتل المرتدة.

وقد علمت أن صاحب الهداية نصَّ على أن الكفر مبيح لقتل المرتد، وابن الهمام أقرَّه على ذلك.

ولا تعارض بين هذا وذاك، فقد ذكر أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى أن الفقهاء يطلقون العلة على ثلاثة معانٍ:

المعنى الأول: العلامة الضابطة لمحلِّ الحكم.

المعنى الثاني: الباعث الداعي إلى الحكم، وهو وجه المصلحة.

المعنى الثالث: السبب الموجب للحكم؛ الذي يتنزَّل في الإيجاب وإضافة الموجب إليه منزلة العلَّة العقلية بنصبِ الشرع[٢].

فإذا اتضح هذا، فإنه يصح أن نقول ـ في شرح مذهب الحنفية ـ: إن علة قتل المرتدِّ هي الكفر باعتبار، وأن نقول: علة قتله هي دفع شرِّ حرابه باعتبار آخر:

فإذا أُرِيد السبب المُوجب للحكم، الذي يحصل به موجبه الذي هو القتل، كان الكفر علة قتل المرتدِّ، قال أبو بكر الجصاص: «المعنى الذي به استحق المرتدُّ القتل مع التبديل هو الإقامة على الكفر»[٣].

وإذا أُرِيد الباعث الداعي إلى الحكم، الذي تترتَّبُ عليه المصلحة كان دفع شر الحراب هو علة قتل المرتدِّ، لا المجازاةُ على الكفر.

فلا تناقُض بين الأمرين.

وإذا تبين هذا تبين أنه لا حجَّة لهذا الكاتب، وما هو إلا اجتزاء للكلام وقصور في الفهم.

الوجه الرابع: أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى مع قوله بعدمِ قتل المرتدَّة،

---

(١) «فتح القدير» لابن الهمام (٦/ ٦٦ ـ ٦٧).
(٢) «شفاء الغليل» للغزالي (ص٥٣٨).
(٣) «شرح مختصر الطحاوي» للجصاص (ص١٢١ ـ ١٢٢).

فإنه يقول بأنها تُعاقَب وتجبر على الإسلام، ثُمَّ إذا كانت في دار الإسلام فإنها تُحبس، وإذا كانت في دار الحرب فإنها تسبى، وهؤلاء قاسوا المرتدَّ المسالم على المرتدَّة بزعم أن كليهما لا يحارب، ثم لم يلحقوا حكم الأصل بالفرع، فلم يوجبوا حبس المرتدِّ ولا استرقاقه، فلو سُلِّم لهم أن هذه هي العلة، فليأخذوا بنتيجة القياس وليحكموا بعقوبة المرتد بالحبس أو الاسترقاق ـ بحسب نوع الدار ـ، وإجباره على الإسلام.

الطريق الثالث: الاستدلال بعدم ذكر الحنفية لعقوبة المرتدِّ في الحدود وذكرها في السير على أنهم يعتبرونه متعاوناً مع جهة خارجية، وبناء على ذلك يعاقب.

قال أحدهم: «الحنفية لا يذكرون حد الردة في الحدود، ولكن يذكرونه في السير أي في أحكام الجهاد، إذاً: يعتبرون المرتد متعاوناً مع جهة خارجية، وينظرون أن الحكم الذي ينبغي أن يصدر عليه يكون بناء على تعاونه مع تلك الجهة وليس على تغيير رأيه في الدين»[1].

وهذا الطريق من جنس الطريق المتقدِّم؛ معاندةٌ لصريح مذهب أبي حنيفة في قتل المرتدِّ، وليس في كلام أحد من الحنفية أنَّ المُرتدَّ يستحق القتل بتعاونه مع جهة خارجية، فالتعاون مع الجهات الخارجية لا يؤثر في حكم قتل المرتد، بل يقتل؛ فعلَ ذلك أو لم يفعله.

أما ما استدل به من ذكر الحنفيةِ المرتدَّ في كتاب السير وليس في الحدود؛ فلأن هذا الكتاب معقود لبيان أحكام دماء وأموال الكافرين، والمرتدُّ من جملتهم، وقد تقدم أن الحنفية يعدون المرتد كافراً حربيّاً، وأنهم أوسع المذاهب في إعطائه أحكام الحربيين، ولذلك لا يقتلون المرأة كما لا تقتل المرأة الحربية إلا أن تقاتل، ويقولون بغنيمة أموال المرتدين وسبي نسائهم وذراريهم كما يغنم الحربيون وتسبى نساؤهم وذراريهم، ويقولون بأنهم لا يضمنون ما أتلفوه كالحربيين، وهذا سبب إدخالهم أحكام المرتد في كتاب السير.

---

(١) «لا حد على ردة الاعتقاد» للعلواني.

المطلب الثالث

دعوى الاضطراب في حكاية الإجماع على قتل المرتد

قال الصعيدي: «دعوى الإجماع في مسألة المرتد مضطربة؛ لأن بعضهم يدعي أن الإجماع على قتل المرتد، ومنهم صاحب المغني، وبعضهم كابن حزم يدعي أن الإجماع على إكراه المرتد بالقتل أو الحبس[(١)]، وهذا الاضطراب يضعف هذه الدعوى، فقد أدخل ابن حزم من قال بأن المرتد يستتاب أبداً ولا يقتل في ذلك الإجماع، مع أن غيره جعله مخالفاً لإجماعهم على قتل المرتد، ولا شك أنه لا يكون هناك قيمة لذلك الإجماع بعد دخول من قيل إنه مخالف له فيه؛ لأنه إذا ساغ له مخالفته واعتبارها في إجماع تدخل فيه، فإنه يسوغ لنا مخالفته بمذهبنا في المرتد أيضاً»[(٢)].

والجواب عن هذا من وجوه:

الوجه الأول: أن الاختلاف في حكاية القدر المجمع عليه في مسألة لا يوجب إبطال أصل الإجماع، كما أن الاختلاف في حكاية بعض الألفاظ في نقل قصة لا يوجب إبطال أصل وقوع القصة، فلو سلَّمنا ـ تسليماً جدليّاً ـ بوجود الاضطراب في حكاية الإجماع، فإننا نقول: ثمة قدر مشترك لا اضطراب فيه: وهو أن المرتد يكره على الرجوع إلى الإسلام، وهذا القدر من المجمع عليه أنتم تخالفونه وتجعلونه مصادماً للقرآن.

الوجه الثاني: أن حكاية الإجماع أمر مغاير لوقوع الإجماع في نفس الأمر، فمن حكى إجماعاً فإنما يخبر عمَّا علمه، ومخالفته لغيره ممن يحكي الإجماع لا يلزم منه بطلانُ الإجماع، بل يمكن أن يكون الغلط من المخبِر به، وهو الواقع هنا، إذ إن ابن حزم رحمه الله إنما اعتمد في هذه الحكاية على ما فهمه من أثر عمر رضي الله عنه، وجعله عمدة من قال: إن المرتد يستتاب أبداً ولا يقتل، وقد تقدم أن هذا الفهم غلط.

---

(١) عبارة ابن حزم في «المحلى» (١٢/١١٩): «الأمة مُجمِعَةٌ على إكراه المرتد عن دينه، فمن قائل: يكره ولا يقتل، ومن قائل: يكره ويقتل».

(٢) «الحرية الدينية في الإسلام» للصعيدي (ص١٠٣).

الوجه الثالث: أن اللازم الذي ذكره بقوله: «إذا ساغ له اعتبار مخالفة المخالف للإجماع في إجماع تدخل فيه، فإنه يسوغ لنا مخالفته بمذهبنا في المرتد أيضاً»، لازم باطل؛ لأنه لو أخذنا بالإجماع على الوجه الذي حكاه ابن حزم من أن المرتد يكره إما بقتل أو بغير قتل، فهما قولان لا يجوز إحداث قول ثالث غيرهما؛ لأن اختلاف السلف على هذين القولين هو إجماع على إبطال كل قول سواهما، ومن ذلك المُبطَل: قول هؤلاء في المرتد؛ أنه لا يعاقب بشيء.

الوجه الرابع: أننا لو تعاملنا مع حكايات الإجماع المضطربة كما نتعامل مع الروايات المضطربة، فنرجِّح إحداها بوجه من أوجه الترجيح؛ كالكثرة والضبط، دون النظر في حجة كل ناقل للإجماع؛ لكان قول من حكى الإجماع على قتل المرتد أرجح من قول من حكى الإجماع على إكراهه بدون قتل، إذ الإجماع على قتل المرتد حكاه جماعة من الأئمة عبر القرون هم أكثر عدداً وأضبط لمسائل الإجماع من ابن حزم، فلو عورضت حكاياتهم مع حكاية ابن حزم؛ وجب تقديم حكاياتهم بلا ريب.

وبذا تسقط دعوى الاضطراب في حكاية الإجماع.

المطلب الثالث

دعوى أن قتال أبي بكر للمرتدين لم يكن من أجل ردَّتِهم

من أوائل من كتب في هذا القرن في تجريد أفعال الخلفاء الراشدين عن غاياتها ومقاصدها الدينية الشيخ علي عبد الرازق، وقد كتب في ذلك كتابه الشهير (الإسلام وأصول الحكم)، وقطع فيه بأن كثيراً من حروب المرتدين لم تكن حروباً دينية، لكنه لم يصرح بالأسباب الحقيقية لتلك الحروب وإن لم يخل كلامه من لمز لأبي بكر ﷺ وإشارة إلى أسباب قَبليَّة عشائرية لتلك الحروب[١].

وادعى الدكتور محمد عمارة أن أبا بكر ﷺ لم يقاتل المرتدين قتالاً دينيّاً لأنهم ما زالوا على التوحيد والإسلام وإنما سيقاتلهم قتالاً سياسيّاً يعيد للدولة وحدتها وتضمن لها النمو والتدعيم، إلا أنه لم يجرد هذا القتال تجريداً تامّاً عن غاياته الدينية، بل بين أن ذلك القتال كان الضمان الوحيد لبقاء عقيدة التوحيد

---

(١) «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق (ص١٧٩).

وانتشارها وبقاء الإسلام كدين[١].

وسواء جُرِّدت تلك الحروب تجريداً تامّاً عن مقاصدها الدينية، أم ادعي وجود غايات دينية لا ترقى إلى درجة القتال على نفس الردة، فإن القدر المشترك بين القولين هو منعُ أن يكون أبو بكر قاتل المرتدين من أجل ردتهم.

وقد فصلت في الباب الأول من هذا البحث القول في حال المرتدين بما يغني عن إعادته هنا، إلا أنني أكتفي هنا بالتنبيه إلى منشأ غلطهم في فهم حادثة الردة، وهي عدم تفريقهم بين أصناف المرتدين، وهذا بحث قصَّرُوا في النظر فيه، فهذه الدعوى ـ وهي أن أبا بكر رضي الله عنه لم يقاتل المرتدين من أجل كفرهم وردتهم ـ، إنما تصح بالنسبة للصنف الثاني من المرتدين وهم مانعو الزكاة، أما الصنف الأول الذين كفروا بعد الإسلام فلا اختلاف في أنهم قوتلوا قتال المرتدين وحكم فيهم بأحكام المرتدين والدلالات على ذلك ظاهرة كما تقدم.

(١) «الإسلام والحروب الدينية» لمحمد عمارة (ص٣٣ ـ ٣٤)، وقريب منه تقرير طه العلواني في كتابه «لا إكراه في الدين» (ص١٤٨ ـ ١٤٩).

خاتمة

أهم نتائج البحث:

١ ـ وجوب قتل المرتد ثابت بالكتاب والسُّنَّة والإجماع.

٢ ـ وجوب قتل المرتد دلت عليه عموم الآيات الدالة على وجوب قتل المشركين.

٣ ـ وجوب قتل المرتد ثابت في السُّنَّة النبوية، وقد ذكرتُ أربعة أحاديث صحيحة تدل عليه.

٤ ـ قام الخلفاء الراشدون بالتطبيق العملي لعقوبة المرتد، وثبت ذلك عن أربعتهم جميعاً، في حوادث ردة فردية أو جماعية، ومثل ذلك اشتهر وانتشر فكان إجماعاً.

٥ ـ حكى الإجماع على وجوب قتل المرتد جمع من الأئمة عبر تاريخ الإسلام.

٦ ـ حسن عقوبة المرتد ثابت بالعقل، ووجه ذلك أن المرتد لا يقوم بوظيفته التي خلقه الله من أجلها مع كونه مهيئاً لها، فاستحق بذلك العقوبة لمصالح يحبها الله تعالى ويرضاها.

٧ ـ لا يصح تقرير عقوبة المرتد بمقارنتها بالنظام الجنائي الوضعي لأنه ليس معياراً لحسن الأفعال ولا قبحها.

٨ ـ كان المرتدون في زمن أبي بكر رضي الله عنه صنفين: صنف كفر بعد الإسلام، وصنف منع الزكاة، وأجمع الصحابة على قتال الصنفين

٩ ـ اختلف الفقهاء في العلة التي من أجلها قوتل مانعو الزكاة، فمنهم من جعل قتالهم من قتال المرتدين ومنهم جعله من قتال البغاة.

١٠ ـ أساء منكرو عقوبة المرتد فهم واقعة الردة وذلك بعدم تمييزهم بين صنفي المرتدين والفرق بينهما.

١١ ـ اهتم الفقهاء بالآثار الواردة عن الخلفاء الراشدين في شأن عقوبة المرتد، واستدلوا بها على أحكام تفصيلية.

١٢ ـ من الأحكام التفصيلية المتعلقة بعقوبة المرتد: حكم المرأة المرتدة، وحكم استتابة المرتد، وتوقيت الاستتابة، وميراث المرتد، وأمان المرتد، وقد اختلف الفقهاء في هذه الأحكام إلا مسألة الاستتابة فالخلاف فيها ضعيف.

١٣ ـ من الأحكام التفصيلية المتعلقة بالردة الجماعية: حكم ضمان المرتدين ما أتلفوه، وحكم نسائهم وذراريهم.

١٤ ـ نشأ مفهوم حرية الاعتقاد في أوروبا نتيجة لظروف مختلفة عن ظروف العالم الإسلامي، أهمها الحروب الدينية التي كانت بين طوائف النصارى، وكانت من أسباب انحطاط أوروبا وتخلفها.

١٥ ـ بداية ظهور القول بإنكار عقوبة المرتد كان في الحقبة الأخيرة من زمن الدولة العثمانية، وقد أفتى به بعض شيوخ الإسلام فيها.

١٦ ـ تبنى الاتجاه التنويري الإسلامي القول بإنكار عقوبة المرتد، لتأثره بقيمة التسامح وحرية الاعتقاد بمفهومها الغربي، وحصلت سجالات بين رواد هذا الاتجاه وغيرهم ممن يقول بإثبات عقوبة المرتد.

١٧ ـ حاول منكرو عقوبة المرتد القدح بشرعية عقوبة المرتد، تارة بزعمهم أنها من تأثير التراث اليهودي في التراث الإسلامي، وتارة بزعمهم أنها من تأثير قوانين الرومان في القوانين الإسلامية، وقد تبين أنهما زعمان باطلان.

١٨ ـ استدل منكرو عقوبة المرتد بآيات من الكتاب على حرية الاعتقاد المنافية لعقوبة المرتد، وتبين أن استدلالاتهم جميعها استدلالات باطِلة.

١٩ ـ ذهب بعض منكري عقوبة المرتد إلى القدح في حجية السُّنَّة في باب الدماء والحدود، وذهب بعضهم إلى القدح في عقوبة المرتد بالقدح في حديث:

«من بدل دينه فاقتلوه»، وذهب بعضهم إلى تأويل الأحاديث الواردة في عقوبة المرتد، وتبين أنها كلها مسالك باطلة.

٢٠ ـ صرف منكرو عقوبة المرتد دلالة الأحاديث الآمرة بقتل المرتد إلى دلالات لا تتنافى مع المفاهيم الغربية؛ كالقول بأنه يعاقب إذا تصرف تصرفات كيدية تخل بأمن المجتمع، أو رفع السلاح على الدولة أو المجتمع، وتبين أنها تأويلاتٌ بدعيَّة بلا دليل شرعي.

٢١ ـ قدح بعض التنويريين في حجية الإجماع، وتنصلوا بذلك من الإجماع على وجوب قتل المرتد.

٢٢ ـ قدح بعض التنويريين في وقوع الإجماع على قتل المرتد تارة بزعم وجود المخالف من السلف، وتارة بدعوى الاضطراب في حكاية الإجماع، وتبين أنهما دعويان باطلتان.

٢٣ ـ لا يوجد للتيار التنويري أصولٌ مطردة منضبطة يمكن أن يُحَاكموا إليها، ذلك أن المنهج التلفيقي الذي اتبعوه في تقرير آرائهم جعلهم كثيري التناقض، إذ تجدهم يُعمِلون أصلاً في باب ثم لا يقولون به في باب آخر، وفقاً لما تُفسحه لهم المفاهيم التي تبنُّوها من الفلسفة الغربية.

٢٤ ـ لم يُنتِج التنويريون فقهاً مكتملاً يشمل جميع أحكام الشريعة ـ التي يُسلِّمون بمرجعيتها ـ، بحيث يمكن الرجوع إليه في تحكيم الشريعة في شؤون الناس وتصرفاتهم، وهذا يدل على عدم جديَّة في تبني مسألة تطبيق الشريعة أو على عدم وضوح في فهم المسائل الشرعية.

٢٥ ـ مع رفع التيار التنويري شعارات التجديد ونبذ الجمود والتقليد، فقد وقع بعضهم في ما يذمه.

أهم التوصيات:

١ ـ ضرورة إحياء فقه السلف من الصحابة والتابعين والأئمة من بعدهم في الأبواب التي تعرضت للتشويه من قبل بعض الاتجاهات المعاصرة.

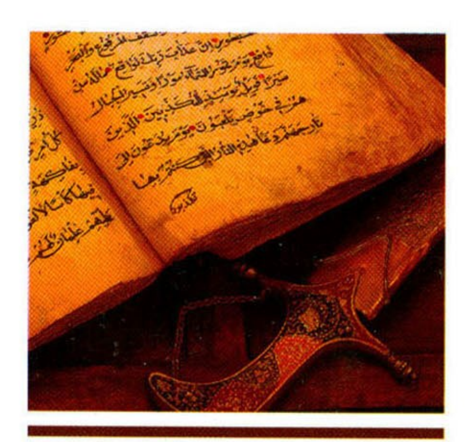
٢ ـ ضرورة القيام بدراسات نقدية للتيار التنويري الإسلامي ونقض شذوذاتهم الفقهية أو العقدية.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

فهرس الموضوعات

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة



عقوبة المرتد

في الشريعة الإسلامية وجواب معارضات المنكرين

الاختلاف بين الخلق في أديانهم ومللهم وعقائدهم أمرٌ قدّره الربُّ الحكيم على عباده ، والله تعالى أرسل الرسل ليبينوا للناس الدين الحق الذي لا يُقبَلُ منهم سواه ، وختمهم بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، وأراد أن يظهر دينه على سائر الأديان ، وظهور الدين يكون بالحجة والبرهان ، ويكون بالسيف والسنان ، وكانت السيوف التي جاء بها الكتاب العظيم الذي أنزله الله على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أربعة سيوف، منها سيف لأهل الردة على يدي أبي بكر رضي الله عنه ورحمه الله وهو قوله : ﴿تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ ، وهذه دراسة في عقوبة المرتد ، الذي هو أحد أنواع المستحقين للسيف بعنوان عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية وجواب معارضات المنكرين ، يبين أحكام الله تعالى في باب من الأبواب الفقهية العملية ، التي يجب على المخاطبين بها من ولاة الأمور العمل بها بشروطها المقررة ، ويدرس بابًا من أبواب العلم ، ولا ريب أن العلم من أشرف القربات التي يتقرب بها إلى المولى جل وعلا ، ويُرجع الأمور إلى نصابها في زمنٍ اختلطت فيه المفاهيم وتأثرت بما لا ينبغي أن تتأثر به ، وفي البحث دفاع عن السنة النبوية المطهرة ، ودفاع عن أئمة الإسلام وعلمائه العظام على مر القرون ، ودفاع عن منظومة المفاهيم الشرعية برمّتها.

والله الهادي إلى سواء السبيل ...



المملكة العربية السعودية - ص.ب ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥
هاتف : ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ (٩٦٦+) فاكس : ٢٧١٨٢٣٠ ٢ (٩٦٦+)
www.taseel.com - info@taseel.com